

اللهم صل علی محمد و آل محمد کما هدیتنا به اللهم اجعلنا من
احزب اولیائک واحزب حزبک اللهم لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هدیتنا وهب لنا من لدنک رحمة انک لا تخلف
المیعاد ... اللهم انی اسئلک لی ولوالدی
ولولدی ولاهل بیتی واخوانی فیک العفو واسئلک العفو
والعافیة والمعافاة والمغفرة والرحمة فی الدنیا والآخرة

يا واسع المعطي ارزقني وارزق عيالي من فضلك انك ذو الفضل العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم صل على محمد وآل محمد كما هديتنا به

تعليقات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي المجد والبهاء والصلوة والسلام على سيد البشر
والانبياء وعترته الاطهار والاصفياء اما بعد فيقول الفقير
خلق الله الغني محمد الهادي الجيلاني غفر الله تعالى له
ولوالديه ولجميع من له حق عليهما وعليه هذه تعليقات اتفقت
لي بفضل الله سبحانه على مبحث الالهيات التجريد وشرح الجديد
والحاشية التي علقها العلامة الخفري عليها مع تحقيقات
شافية وتدقيقات وافية والمرجو ممن يكون ناظرا فيها ان
ينظر بعين الانصاف ثم يسلك مسلك الوفاق او ينهج منهج
الخلاف قال قدس سره المقصد الثالث في اثبات
الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق بما هو
موجود لان موضوع العلم يجب ان يكون بينا بنفسه او مبينا في
علم آخر فوقه ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم واعلاها و
ليس فوقه علم آخر يجب ان يكون موضوعه بينا بنفسه وفي العلم
الالهي يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان احدهما
الامور العامة وثانيهما تقاسيم الوجود مثل قولنا بعض الموجود
عقل وبعض الموجود نفس وامثالها وعنه الشيخ المقتول احوال

الموجود بما هو موجود ترجع الى تقاسيم الموجود مطلقا سواء كان
تلك التقاسيم تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة او الغير المحصلة
والاول اولى لان التقسيم انما يكون بالنسبة الى الحقائق المحصلة
لا الامور الغير المحصلة كالامور العامة اذا تقررت هذا فاعرف
انه وقع الخلاف في المسئلة ههنا فقيل هي صانع العالم
موجود واعترض عليه بان الموجود موضوع العلم الالهي لا
يجوز ان يكون موضوع العلم محمولا لان محمولات مسائل
العلم عوارض الذاتية لموضوع العلم ويمكن ان يقال ان
قولنا صانع العالم وفيه تكلف لا يخفى لابد ان يقال اولا
ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي الواجب
موجود واعترض عليه بان المسئلة حينئذ بديهية لان الواجب
هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا البتة
فيصير الحاصل ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون موجودا لا
محالة واجيب بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات فرد لهذا
العنوان اي العنوان الذي هو مفهوم واجب الوجود فلا
يكون المسئلة بديهية وقيل ان المسئلة هنا هي بعض الموجود
واجب الوجود بالذات وهذا مختار المحققين وكلام المصنف
يكون المسئلة هذه حيث قال الموجود ان كان واجبا الخ

لانه جعل الوجود موضوعا ولا شك فى ان المراد من الوجود ههنا بعض
الوجود وفى اثبات هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين
وهو الاستدلال من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال
استدلالا انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من العلة
على المعلول ويسمى استدلالا لميا وكلام المصنف يحتمل الامرين
لان قوله فى اثبات الصانع يحتمل ضعيفا ان يكون اشارة
الى ان الاستدلال من المصنوعات اى من المعلول على العلة
على ما هو راى المتكلمين ويحتمل ان يكون اشارة الى راى الحكماء
وهو الاحتمال الظاهر مسلك الحكماء ان يجعل البرهان لميا وذلك
بان يقال كون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب
صانعا للعالم اى هو علة لهذا الوجود الرابطى للواجب
تعالى لا الوجود فى نفسه لان الوجود فى نفسه للواجب تعالى
ليس معلولا فوجود العالم فى نفسه معلول للواجب تعالى
والوجود الرابطى للواجب تعالى وهو كونه صانع العالم معلول
للعالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد فى ذلك
وبهذا يندفع الايراد المشهور وهو انه لا يمكن الاستدلال
اللمى على وجود الواجب تعالى لان كل شىء سوى الواجب تعالى
معلول له تعالى بواسطة او بدون واسطة ولا يكون الواجب

تعالى معلولا لشىء فلا يمكن الاستدلال على الوجود الواجب تعالى
بطريق البرهان اللمى وايضا كلما يحصل فرد هنا فهو ممكن وكل
ممكن فهو معلول له تعالى فانحصر الطريق فى الانى على ما هو طريقة
المتكلمين ووجه الدفع ان ما ثبت بالبرهان اللمى هو الوجود
الرابطى للواجب تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا وعدم معلوليته
تعالى انما هو باعتبار الوجود فى نفسه ولا امتناع فى كون
الواجب تعالى معلولا باعتبار الوجود الرابطى كما ان
الواجب تعالى لا يثبت له رازقية زيد بدون زيد بل
هى موقوفة على وجود زيد فاذا تقرر البرهان على هذا الوجه
ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات وتبعه
غياث المدققين وغيره من التابعين له فى ذلك تقرير
الشبهة انه لو كان العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته
علة لكون الواجب صانعا للعالم يلزم ان لا يثبت للواجب
تعالى صانعية العالم باعتبار ذاته بل ثبوت الصانعية
له تعالى بملاحظة حال العالم والحال ان الواجب تعالى صانع
للعالم باعتبار ذاته وفى ذاته مع قطع النظر عن
ملاحظة حال العالم فلا يجوز ان يكون مصنوعية العالم
ومجعوليته علة لهذا الوجود الرابطى اى كون الواجب صانعا

للعالم والجواب عنه ان نتيجة البرهان بحسب الظاهر كما زعم المورد هي
كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير
البرهان المذكور فلنقرر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور
ويظهر المقصد المرهن فنتوضيح المقام هو ان صانعية العالم
يمكن اعتبارها من وجهين احدهما بحيث يكون وصف
للعالم ومعناها ح هو كون العالم بحيث يكون له صانع واجب
الوجود بالذات وثانيهما بحيث يكون وصفا للواجب
تعالى ومعناها ح كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم
اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان احدهما المصنوعية
والمجعولية والاخرى ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات
وهذه الصفة تثبت بالبراهين التي سيأتي واحد الوصفين
وهو المصنوعية المجعولية علة للوصف الاخر وهو كون العالم
ذا جاعل صانع واجب الوجود بالذات والنتيجة هي كون
العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات لا كون الواجب صانع
العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع ومجعول وكل
مصنوع مجعول ذو جاعل صانع واجب الوجود بالذات
فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب
صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقيقة تلك النتيجة من غير

وان قلت لا نم ان كل ... يقول ... المتضايف للمؤلف اذ لا يمكن
الا بسند لان بانتفاء زيد انتفى علم انه ... اذا انتفى وبالعكس لانهما معا انتهى
فنقول اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه
معناه ان عدم الاحتياج الى
المؤلف يترتب على نفي كونه مؤلفا
من الاجزاء فدل على البداهة في
كونه مؤلفا من الاجزاء محتاجا
الى المؤلف قد ثبت ان عدم العلة
علة لعدم المعلول هذا تقرير كلامه
على وجه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض تلامذته
في هذا المقام منه

احتياج الى نظر وكسب في هذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية
العالم للواجب تعالى انما هو بالنظر الى ذاته لا بواسطة امر اصلا
غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقيقة ذلك
القياس ونظير هذا ان التصديق قد يكون خفيا وبعد تصور
الطرفين يصير بديهيا لان تصور الطرفين كاشف له لان التصديق
لا يكون مكتسبا من التصور فحقيقة كون الواجب صانع العالم
لازمة لحقيقة ذلك القياس وهذا اللزوم ليس لزوما اصطلاحيا
بان يكون حقيقة القياس المذكور ملزومة لحقيقة كون الواجب
صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان كل ملزوم اصطلاحي
علة للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى ليس معللا بغير ذاته
اصلا كما عرفت فاللزوم ههنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك
احد العلمين عن الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير
كون الواجب صانع العالم بديهيا لا احتياج الى فكر ونظر اصلا
فكون الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته
ويمكن ان يقال ان كون الواجب صانع للعالم فقد ظهر حقيته
لصاحبه الا ان البرهان اللمي علته وهذا الايراد والجواب
جار في الاستدلال آخر مشهور وهو ان الموجود المطلق
له صفة وهي اشتماله على الفرد الذي هو الممكن واشتماله على الفرد

الممكن ظاهر وهذه الصفة علة لاشتماله على فرد آخر وهو واجب الوجود
بالذات بالبراهين الآتية وتقرير الايراد انه اذا كان اشتمال
الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على الفرد الواجب
يلزم ان يكون كون الواجب فردا للموجود المطلق معلولا لكون
الممكن فردا للموجود المطلق فيلزم ان لا يثبت للواجب تعالى كونه
فردا للموجود المطلق باعتبار ذاته بل بملاحظة علته وهي اشتمال
الموجود المطلق على الفرد الممكن فمع قطع النظر عن هذه العلة
ونفس الامر يلزم امكان عدم معلولها في نفس الامر فيلزم امكان
عدم كون الواجب تعالى فردا للموجود المطلق وهو باطل لان كون
الواجب فردا للموجود المطلق ثابت له تعالى بالنظر الى ذاته وان
قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته تعالى وتقرير الجواب هو ان ليست
نتيجة البرهان ان الواجب فرد للموجود المطلق بل النتيجة هي كون
الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه وتوضيح المقام
ان كون الواجب فردا للموجود المطلق يمكن اخذه من وجهين
احدهما كون الواجب بحيث يكون فردا للموجود المطلق وبهذا
الاعتبار وصف للواجب تعالى وليس هذا نتيجة البرهان وثانيهما
كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه وبهذا
الاعتبار يكون وصفا للموجود المطلق وهذا الوصف معلول

للوصف
الاول وهو كون الموجود المطلق بحيث يكون الممكن فردا له فنتيجة
البرهان هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا منه
فصورة القياس هكذا الموجود المطلق مشتمل على الفرد الممكن
وكلما هو مشتمل على الفرد الممكن يجب ان يكون مشتملا على الفرد
الواجب بالذات بالبراهين الآتية فتقرير البرهان على هذا
الوجه هو مقصد البرهن ثم بعد هذا البرهان تحصل لنا كون
الواجب فردا للموجود المطلق بالبديهة بطريق الاتفاق لا لان
يكون الواجب فردا للموجود المطلق علة حتى يلزم الفساد
ويمكن ان يقال حقيقة هذا اظهر لصحابة العلم لان البرهان الم
قال المصنف قدس سره وصفاته وآثاره جعل الآثار مقابلا
للصفات اشارة الى ان الصفات عين ذات الواجب
تعالى والا لزم كون الصفات من الآثار لانه لو كانت الصفات
زائدة لاحتاج الى رابط بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون ذلك
الرابط غير الواجب تعالى فتعين ان يكون الرابط والموجد لتلك
الصفات هو الواجب تعالى فيلزم ان يكون الصفات اثرا
له تعالى فيدخل الصفات في الآثار فجعل الصفات مقابلا للآثار
تنبيها على ان الصفات ليست زائدة على ذاته تعالى بل هي عينها وليست
آثارا وورد عليه ان تخصيص الفصل الثالث باثبات

يعني ان اشتمال على الفرد الممكن علة للاحتياج
الى الاشتمال على الفرد الواجب بالذات لانه
لو لا الاشتمال على الفرد الممكن علة
المراد ان الاشتمال على الفرد الواجب بالذات لانه لو
لا اشتمال على الفرد الواجب بالذات لا على الحق
كان العالم حادثا كما هو مذهب اهل الحق
يكون الموجود المطلق مشتملا على الفرد
الواجب بالذات في الازل ولا يكون
فيه مشتملا على الفرد الممكن فيلزم تحقق
المعلول بدون العلة وهو محال فظهر
ان الاشتمال على الفرد الممكن لا يكون
علة للاشتمال على الفرد الواجب بالذات
بل هو علة للاحتياج الى الاشتمال
على الفرد الواجب بالذات منه

الاثار وليس على ما ينبغي اذ المقصد الاول والثاني ايضا في بيان
الاثار او ما سوى الله تعالى من الممكنات اثار له تعالى واجيب بان
المراد بالاثار ما هو المذكور في الفصل الثالث لا مطلق الاثار
وايضا المنظور في هذا الفصل اثر له تعالى من حيث انه اثره تعالى
قوله لانا اذا خضرنا على ان نتقدمات تعليلية **قوله** اوثق لما
تقرر في فن البرهان من ان اوثق البراهين ما يكون حد الوسط
فيه حال جوهر ذات الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض
الموجود واجب استدل عليه فيه من حال جوهر الموجود والوجود
وطبيعته **قوله** اشرف لاشتمال البرهان على الوجود وهو اشرف
قوله حدوث العالم جوهرا كان او عرضا اما الاول فبان يقال
العالم الجوهري حادث وكل حادث فله محدث واما الثاني فمثل
ما ثبت به من انقلاب النطفة علقة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه
الاحوال الطارية على النطفة من موثر صانع حكيم وتفصيل
الكلام في شرح المواقف **قوله** او امكانه بشرط الحدوث لان
القديم عندهم لا يحتاج الى العلة كما هو مذكور في مكانه **قوله**
او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واعلم ان الطبيعيين بعد ما
اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشئ محركا لنفسه
قالوا ان جميع المحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون التعرف

صفاته

قال العلامة الملك قدس سره في كتابه المسمى بالاسرار الخفية وقد يستدل الطبيعيون على اثبات الواجب تعالى بطريقة اخرى مختصة بهم وهي انهم يقولون ان الافلاك لا تتحرك ان الشئ يستحيل ... ان يحرك ذاته وليست مقسورة ولا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية ... لا بد لها من غاية وليست غايتها ... الجسمانية ... العقل ... فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجب وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة انتهى كلامه وتفصيل الاثبات وبيان الفساد مذكور في مظانه فليراجع اليها

صفاته كالتحرك في الاين والوضع وغيرهما من المقولات ولا في الذات
كالممكنات فانها تنتقل من الليس الى الايس والموجود الثابت
الذات والصفات ليس الا الواجب الوجود بالذات فان قيل
وظيفة الطبيعيين هي البحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث
الاشتمال على الطبيعة واثبات الواجب من مسائل الفلسفة
الاولى لان اثبات وجود الاشياء انما هو على ذمة الفلسفة
الاولى قلت المسئلة عندهم هي الجسم ذو محرك واجب الوجود
بالذات فاثبات الواجب عندهم يؤول الى اثبات حال من
احوال الجسم له **قوله** بوجوه اربعة اي في نفسه لا على ما اورده
المصنف قدس سره لان ما اورده يكون له احتمالان فقط
على ما سنذكره بقوله وهو احد احتمالي كلام المصنف احدهما
ما ذكره الشارح وثانيهما ما ذكره المحشي وفي كلام المحشي
خدشة لان الدليل الذي ذكره المصنف يمكن تقريره بكل من
الوجوه الاربعة غاية ما في الباب ان يكون بعضها اقرب
وبعضها غير اقرب وعلى هذا فالمناسب ان يجعل اول الوجوه
الوجه الثالث لانه اشد انطباقا على كلام المصنف على ما يظهر
بالنظر ثم يجعل ما هو لائق ان يكون في الدرجة الثانية ثانيا
وهكذا وبالجملة تتفاوت الدرجة بالاولية والثانوية وغيرهما

الشيء امكن. فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد

انما هو باعتبار موافقة ظاهر كلام المصـ وعدم موافقته لكن عدم
الموافقة للظاهر مقول بالتشكيك فلاجل ذلك يتفاوت الدرجة
قوله لزم الدور اورد عليه ان لزوم الدور ممنوع والبيان غير
تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين على موجود يتوقف
عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد ما هو موقوف على وجود موجود
من الموجودات ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود
علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور فافاد
الاستاد دام الله ظلال افاداته في دفع هذا الايراد بقوله
الشريف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود لانها
طبيعة ناعتية يستحيل قيامها بذاتها فهي انما يكون وصف
الشيء والربط الايجابي مطلقا متاخر عن وجود الموضوع
فان ثبوت صفة لشيء فرع لثبوت الموصوف في نفسه فطبيعة
الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى تقدير عدم وجود الواجب
تعالى لا يحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود
لا يكون الا بعد تعلق الايجاد بها وهذا تقرير البرهان على جهة
فالمفهوم من قوله الشيء ما لم يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف
بطبيعة الوجود لم يتصف بطبيعة الايجاد وعلى هذا لا يتوجه
شيء من وجوه الشبهة كما قال اللازم فقولهم الشيء ما لم يوجد

لم يوجد توقف ايجاد كل شيء شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد
على طبيعة الوجود وعلى تقدير التسليم لا يلزم خلاف ذلك
لا يتوقف مما ذكرتم يلزم توقف طبيعة الوجود ايضا على نفسها
لان اتصاف الشيء بما يتوقف على وجود ذلك الشيء بعين
ما ذكر لانا نقول لا نسلم ذلك في طبيعة الوجود مطلقا لانها
ليست طبيعة ناعتية حتى يلزم كونها وصفا لمهية بل قد يكون
طبيعة الوجود قائما بنفسه اينما كان في حقيقة واجب الوجود
وان اورد في طبيعة الوجود المطلق القائم البديهي مختار
انها متاخرة عن طبيعة الوجود الخاص القائم بذاته الواجب
بنفس ذاته متقدس تعالى كما امرتنا انتهى كلامه مد ظله
العالي فان قيل ان اريد بالايجاد الايجاد الاضافي فنسلم
انه طبيعة ناعتية لكن نقول ان الوجود ايضا طبيعة ناعتية
وعدم كون الوجود طبيعة ناعتية انما يثبت بعد اثبات الواجب
وهذا عين المتنازع فيه وان اريد بالايجاد الحقيقي اي حيثية
الذات فلا نسلم انه طبيعة ناعتية بل هي طبيعة متقومة بذاتها
مختار ان المراد بالايجاد والايجاد الاضافي فنقول الطبيعة
الايجاد الاضافي متاخرة عن الوجود لان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد فثبت توقف الايجاد على طبيعة الوجود فلو كان طبيعة

ويلزم ايضا ان يكون طبيعة الوجود متاخرة
عن الايجاد والمتعلق بها والفرد متاخر
عن الطبيعة والمتاخر عن المتاخر عن
الشيء متاخر عن ذلك الشيء
تمكن الاستدلال على اثبات الممتنع بالذات
بان يقال طبيعة العدم والطبيعة المعدوم
ليس لها علة والا لزم تقدم الشيء على
نفسه فلا بد من معدوم ومعدوم ليس له
علة اصلا وذلك هو الممتنع بالذات

لم يوجد

الوجود طبيعة تابعية يلزم ان يتأخر طبيعة الوجود ايضا
عن طبيعة الايجاد لو ايضا فظهر انه لا يصح ان يكون طبيعة
الوجود طبيعة تابعية ولا يكون متأخرة عن طبيعة الايجاد
فيجب ان يكون في الوجود وجود لا يتأخر عن طبيعة الايجاد
وهو الوجود الواجب فان قيل لا يلزم من عدم تأخر طبيعة الوجود
عن طبيعة الايجاد ان لا يتأخر عن فرد الايجاد قلت اذا تقدم
فرد شيء على شيء يلزم تقدم طبيعة الفرد ايضا لان الفرد
عرض للطبيعة وتأخر عنها لان الطبيعة داخلة في قوام الفرد
والمتأخر عن المتأخر متأخر فان قيل لم لا يجوز ان يتأخر كل فرد
فرد من الموجود الذي لم يتوقف ذلك الموجود على ذلك الفرد من
الايجاد بل على فرد آخر وكل فرد فرد من الموجود متأخر عن الايجاد
الذي لم يتوقف ذلك الايجاد على ذلك الوجود بل على وجود آخر
ويح ما يلزم الدور بل اللازم هو التسلسل كما ذكره المورد وهو استحالة
غير مأخوذة في البرهان قلت كلام المورد ليس مقابلا لما ذكره
المبرهن لان كلامه في طبيعة الوجود وطبيعة الايجاد لا في
افرادهما ثم المقصود ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود
واجب بالذات وذهبت السلسلة الى غير النهاية يحصل
سلسلتان احدهما سلسلة الوجودات وثانيتهما سلسلة

الايجادات فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان
الاجمال بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجادات فنقول هذه
السلسلة باسرها لها تأخر بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلا
يوجد ايجاد في تلك السلسلة لم يكن له تأخر فلو كانت سلسلة
الموجودات بحيث لا يشذ عنها لها تأخر ايضا يلزم الدور وهو
ظ فيجب ان يكون في سلسلة الوجودات وجود لا يتأخر عن
الايجاد وهو الواجب بالذات فثبت المطلوب قوله ومنها ان ليس
للوجود المطلق من حيث هو موجود هذه المقدمة ذكرها الشيخ
في الشفاء وافاد الاستاد دام الله ايامه افادته ان ههنا
مقدمة اخرى لاتمام الدليل تركها للظهور وتقرير البرهان
ح ان الطبيعة الممكن بما هي لها مبدأ وطبيعة الموجود بما
هي موجودة ليس لها مبدأ والا يلزم الدور فلا يجوز انحصار الموجود
في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة الموجود مبدأ فثبت ان
الموجود والممكن ليسا متساويين بل الموجود اعم من الممكن
فيلزم ان يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو الواجب
بالذات وهذا البرهان مبني على وجود الكلي الطبيعي في الخارج
لانه لو لم يكن للكلي الطبيعي وجود في الخارج لما تم هذا البرهان
لا انه لا مانع ان يقول لا نسلم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج

ولم يكن له مبدأ والا لزم الدور وبما ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما اورد على دليل

البرهان من انا لا نسلم ان الموجود المطلق ليس له مبدأ والا لزم تقدم الشيء

على نفسه وتم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في

ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا واللازم منه

التسلسل الا الدور واستحالته غير مأخوذ في البرهان والا رجع الى البرهان

المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس متجهاً بما يقول المعترض

لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد علة للفرد وكلام المستدل

ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه لو كان الفرد موجوداً لكان الطبيعة

موجودة في الخارج بناء على وجود الكلي الطبيعي ففرضه انه لو كانت

طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها مبدأ يلزم الدور وهو ظاهر

قوله لا يخفى ان هذا حقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون

بالحق لا عليه واعلم ان المسالك المشهورة في البرهان الكلي على

اثبات الواجب تعالى ثلثة احدها من جهة الامكان يعني امكان

العالم ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود على

الفرد الممكن وثالثها بملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع

قطع النظر عما عداها وهذا الاخير قد وصفها الشيخ في الاشارات

بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم

بعد ما اثبتوا الواجب تعالى شأنه بملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود

الصديقين يلازم الصدق على ما قال المحقق في شرح الاشارات

مع قطع النظر عما عداها يثبتون العقل بالواجب تعالى لانهم يقولون

ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا الواحد

ولا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة

وعلايقها وهكذا يثبتون ساير الموجودات الى اقصى الوجود بالواجب

تعالى فان قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وكذلك

بالوجود ايضاً قلت طبيعة الوجود والموجود هناك بعينها

الواجب جل شأنه لان الوجود والموجود عين بالنسبة الى الواجب

وزايد بالنسبة الى الممكن فلم يستدل بغيره تعالى عليه تعالى قوله

مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس له مبدأ بالذات الخ

لانه لو كان لمجموع الموجودات مبدأ يلزم تقدم الشيء على نفسه والفرق

بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع

الموجودات من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على

وجود الكلي الطبيعي بخلاف مسلك السابق فان الملحوظ هو الطبيعة

الموجودة من غير النظر الى افرادها ولهذا توقف البيان على

الوجود الكلي في الخارج قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود

يمتنع ان يصير لاشيا محضا الى آخره وانما قال من حيث هو موجود

اشارة الى ان الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب

لان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنقيض الوجود لا يصح ان يكون عين الواجب

التي يكون لها علة صدورية فيكون ذلك

المقيد من حيث انه علة صدورية

فيكون ذلك المقيد من حيث انه

علة صدورية لمجموع الموجودات

متقدما على معلوله ومن حيث انه

جزء المجموع الموجودات التي لها

علة صدورية متأخرا فيلزم ان

يكون الشيء الواحد متقدما على

نفسه وايضا العلة الصدورية

للمعلول خارجة عن المعلول والعلة

التامة لنفسه داخلة فيه فاذا فرض

ان العلة الصدورية لمجموع الموجودات

امر داخل في ذلك المجموع يلزم

ان يكون العلة الصدورية للمعلول

داخلة في المعلول فيلزم كون علة

الصدورية تامة لنفسه

واذا ثبت ان ليس لمجموع الموجودات

من حيث هو مجموع علة فاما ان لا

يحتاج فرد من افراده الى العلة

او ان يكون الممكنات او افرادها اما

تعالى لان الوجوب بالغير هو ان يصير الشي بعلته بحيث يمتنع عليه
جميع انحاء عدمه واذا لم يمتنع بعلته جميع انحاء عدمه لم يوجد
لان الشي ما لم يجب لم يوجد وليس شي من الممكنات ان
يكون في نفسه ممتنع جميع طرق العدم لان بعض انحاء عدم
معلوله هو ارتفاع العلة والمعلول جميعا بخلاف ما اذا كان
امرا يكون واجب الوجود بالذات فانه لما كان يمتنع ارتفاعه
بالذات فلا يتصور هذا النحو من العدم ايضا في معلوله فالوجود
لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من الواجب بالذات
فاذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب ثبت ان الوجوب مطلقا
سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا من جنابه جل سلطانه
ظهر حقيقة قول المحشي مجموع الموجودات من حيث هو موجود
يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان
يصير لا شيئا محضا وعلى ما حررنا غرض المحشي اندفع به ما اورد
عليه من ان هذا مسلك اخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة
اذ على هذه الطريقة يقول ان اراد بقوله مجموع الموجودات
هو ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات الموجود بشرط
الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات

المقيدة بالوجود بمعنى ان يصير لا شيئا محضا فممنوع وانما يصح
ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك ووجه الاندفاع ان غرض المستدل
هو ان الموجودات لها اعتباران احدهما اعتبار انها
موجودات وثانيهما اعتبار انها ممكنات وباعتبار انها
موجودات يجب ان يكون لها وجوب لان الوجود لا ينفك
عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من الواجب بالذات
كما بينا وبالجملة فكل وجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق
وشي منهما لا يحصل من غير الواجب بالذات كما مر فحاصل
الكلام ان الموجود لما لم ينفك عن الوجوب والشي الذي
يتصف بالوجوب سواء كان سابقا او لاحقا يمتنع ان
يصير لا شيئا صرفا لان الشي الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء
عدمه بعلته لم يصر متصفا بالوجوب واذا صار متصفا
بالوجوب فقد صار جميع انحاء عدمه ممتنعا واذا صار
جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا و
باعتبار انها ممكنات لا يابى عن الوجود ولا عن العدم
فلا يمتنع ان يصير لا شيئا فاذا عرفت هذا عرفت انه يمكن
اختيار كل واحد من شقي الترديد المورد ودفعه بما ذكرنا

قوله في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد ... [illegible]
كانت متناهية او غير متناهية ... [illegible]
من حيثيتين احديهما من حيث ... [illegible] الوجود من
بدو الامر باعتبار ذاته وثانيهما ... [illegible] جواز طرو الانعدام
بعد الوجود باعتبار ذاته ا ... [illegible] الاحتمال الثاني مذكور
في كلام المحشي دون الاول ... [illegible] للواحد ومجموع الممكنات
بحيث لا تتفاوت بيان ... [illegible] فلم فان قيل بعض المو
جودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطارى
لان العدم الطارى ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم
الطارى يكون بقاؤه واجبا بالذات لان احد الطرفين
اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات
على ما يقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة
المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت اما اولا فلان
الممتنع على الزمان انما هو العدم الطارى الزماني لا العدم
الطارى الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم
الطارى على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان
ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا
بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه

ليس كذلك

ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي والرفع
الوجود البقائي يتصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان
من بدو الامر وثانيهما ان يرتفع وجود البقائي من بعد الوجود
وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع
الاعم لان رفع وجود البقائي يتصور من وجهين كما ذكرنا
فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم وجود
الزمان من بدو الامر فوجب ان يكون موجد جميع الممكنات الصرفة وجب
ان يكون خارجا عنه بالضرورة تقرير هذا البرهان ان مجموع الممكنات
الصرفة لا يخلو من ان يكون علتها الفاعلية والصدورية عينها
او جزئها او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالبديهة وكذا الثاني
لانه اذا كان جزؤها علة لها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله
وهو باطل ايضا فتعين ان يكون علة الممكنات الصرفة امرا موجودا
خارجا عنها والموجود الخارج عن الممكنات هو الواجب
بالذات واورد على هذا الدليل شبهة مشهورة وهي المسماة
شبهة ما فوق معلول الاخير تقرير الشبهة انا نختار ان
مجموع الممكنات الصرفة علتها جزؤها ولا يلزم كون الشيء علة
لنفسه ولعلله بيان ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور
من وجهين احدهما ان يكون الشيء مستندا الى شيء فقط وهذا

عن وجهين احدهما من حيث انه
موجود وباعتبار هذه الملاحظة
لا تتطرق عليه العدم وثانيهما
من حيث انه ممكن مع قطع
النظر عن وجوده وعدمه
فبهذا الاعتبار لا يابى عن العدم
سواء كان العدم دهريا او زمانيا
فالممكن من حيث انه ممكن لا يابى
عن طرو العدم وتطرقه عليه فبهذا
الاعتبار لا يبعد ان يقال
ان الزمان من حيث انه
ممكن لا يابى عن طرو العدم
الدهري وتطرقه عليه
فتامل فيه

ما فوق المعلول الاخير ودفعها

يتصور في صورة كون العلة بسيطة والثاني ان يكون الشيء مستندا
الى شيء يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع ما يتوقف عليه
معلوله اذا تمهد هذا فلقائل ان يقول ان السلسلة الغير
المتناهية نفصلها الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما
جميع ما فوق المعلول الاخير وجميع ما فوق معلول الاخير موجود
ام يكون علة للمعلول الاخير وكذلك نفصل ما فوق معلول
الاخير الى جزئين احدهما الجزء الذي فوق معلول الاخير وثانيهما
جميع ما فوق هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه
ولعلله فان قيل مراد المستدل هو انه لو كان واحد من الاجزاء
علة لجميع الاجزاء لزم المفسدة المذكورة والذي اختاره صاحب
الشبهة ليس اختيار شيء من الشقوق الذي ذكرها
المستدل قلت غرض صاحب الشبهة هو ان ههنا احتمالا لا
يستلزم المفسدة فان لم يذكر المستدل هذا الاحتمال
فلا يكون ترديده حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار
هذا الشق ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة
مندفعة بالمقدمة التي مهدها المحشي بيان ذلك انه لما كان
جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان طريان الانعدام
وعدم الوجود راسا فلا بد لها من علة على الاطلاق والعلة

بيان شبهة ما فوق معلول
الاخير علة على برهان اثبات
الواجب ودفعها

ثم تقرير الشبهة ان صاحب الشبهة نحو الجواب
على سبيل التنزل [illegible] صاحب الشبهة
والا فما تحقيق ان ما ذكره صاحب [illegible] بعضا
يرجع حاصله على اختيار كون بعض
علة بعض آخر منها والحال ان كلام
المستدل لم يكن في علة البعض بل
كلامه في علة لمجموع الممكنات الصرفة
ام ممكن لا بد له من علة فاعلية فلا بد
من ان يكون العلة الفاعلية لذلك
المجموع نفسه او جزءه او امرا خارجا
عنه ولا شك ان هذا الحصر حاصر [illegible] الشبهة
[illegible] احتمالا وكلام صاحب [illegible] تعرفت [illegible] بعضا
كلام في مقابل خارج من قانون المناظرة لانك قد عرفت ان البعض علة للمجموع [illegible]
ان ما ذكره يرجع الى اختيار كون البعض علة للمجموع

على الاطلاق

على الاطلاق يكون علة للجميع فاذا فرض ان الجزء علة على الا
طلاق يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله ايضا قد مر فيما
سبق ان شيئا من الممكنات ما لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم
لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا وشيء من
الممكنات لا يصح ان يصير منشأ للوجوب السابق واللاحق
كما عرفت فيجب ان يكون موجد الواحد من الممكنات موجدا
لجميع ايضا وهذه الشبهة جارية في البراهين الاتية والجواب
الجواب قوله مجرد الامكان الوقوعي المراد بالامكان الوقوعي
هو ما لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان الذاتي اعم
من ان يلزم من وقوعه محال ام لا اذا عرفت هذا فنقول
يكفي لنا في اثبات الواجب جل شانه مجرد الامكان الوقوعي
لا الوقوع بالفعل وتقريره انه اذا فرض انه يمكن وجود ممكن
بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصح الا مع وجود الواجب
جل شانه بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم
عدم تحقق الامكان الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب جل
شانه يلزم من وقوع شيء من الاشياء محال وهو الدور لانه
ح يلزم توقف ايجاد ما على موجود ما وتوقف موجود ما على
ايجاد ما فلم يكن شيء من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي

بيان ان ما ذكره في اثبات الواجب
كافيا [illegible] المحقق شمس الدين
محمد الخضري من طريق
امكان الوقوعي

برهان الضرورة من اللاضرورة

ولا باس علينا بان نذكر بعض البراهين التي في هو المطلب الاعلى
والمقصد الاقصى غير ما ذكره المحشي منها برهان الضرورة من
اللاضرورة وتقريره ان الممكن باعتبار ذاته لا يكون له
الا سلب ضرورة الوجود والعدم ولهذا احتاج في كل
منهما الى علة فليس لشيء من الممكنات باعتبار ذاته ضرورة
وقد ثبت ان الشيء ما لم يجب ولم يحصل ضرورة الوجود من
علته لم يوجد فاذا لوحظت سلسلة الممكنات متناهية
او غير متناهية على سبيل الاجمال وفرض انه ليس في الوجود
واجب بالذات يلزم صدور الضرورة من اللاضرورة و
بالجملة اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن اين يحصل
ضرورة وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة
وهذا محال بالبديهة واعلم ان صدور الضرورة من اللاضرورة
فيما نحن فيه مستلزم لصدور الشيء من الاخص من نقيضه
بيان ذلك ان نقيض الشيء هو سلب ذلك الشيء ونقيض
ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة الوجود
اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان
حصول سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لا يتصور
ان ينفك عن سلب ضرورة الوجود وهو ظ بخلاف سلب

ضرورة

ضرورة الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة
العدم معا لان سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق
فيه سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان عدم
الممتنع ضروري فاذا فرض ان ليس في الوجود واجب بالذات
يلزم صدور الضرورة من لا ضرورة الوجود والعدم معا ومنها
برهان اللااولوية ويمكن تقريره من مسلكين احدهما من مسلك
الوجود الثاني البقاي والعدم الثاني الطاري فعلى الاول
نقول لو كانت الموجودات منحصرة في الممكنات يلزم الترجيح بلا
مرجح بيان ذلك ان الممكن كما ان وجوده بعلة كذلك عدمه
بعلة فوجود الممكنات يكون من سلسلة مرتبة في جانب العلل
سواء كانت السلسلة متناهية او غير متناهية ولا يكون هذا البرهان
مبتنيا على ابطال التسلسل لانه تام على تقدير التسلسل ايضا وكذلك
عدمات الممكنات في سلسلة مرتبة متناهية او غير متناهية في
جانب العلل فح لسائل ان يقول لم تحققت سلسلة الوجود
دون سلسلة المرتبة بحيث لا يشذ عنها علة في جانب الوجود
وكذلك في جانب العدم فلا معنى ح لان يقال انه تحققت علة
جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المرتبة في جانب
الوجود وكذلك تمام السلسلة المرتبة في جانب العدم فيعد

ذلك الفرض لسايل ان يقول لم تحققت هذه السلسلة اي سلسلة
جانب الوجود دون سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا
مرجح وكذا لو تحققت سلسلة العدم لسايل ان يسئل
ويقول لم تحققت سلسلة جانب العدم دون سلسلة
جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد من
التقديرين لكن فيه شيء وهو ان الدليل لا يتم على فرض
تحقق سلسلة جانب العدم دون الوجود لانه اذا فرض
تحقق سلسلة جانب العدم ولم تتحقق سلسلة جانب
الوجود ثم لقايل ان يقول تحققت سلسلة جانب العدم لان
سلسلة جانب العدمات قد انتهت الى عدم واجب
بالذات بخلاف سلسلة جانب الوجود لانها لم ينته الى
وجود واجب بالذات فالصواب ان يقتصر في تقرير
البرهان على جانب الوجود سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا
او ثانويا بان يقال في جانب الوجود الابتدائي كما فرض
على ما هو الواقع تحقق سلسلة جانب الوجود فلسايل ان
يسئل لم تحققت سلسلة جانب الوجود دون سلسلة جانب
العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح واما في جانب الوجود الثانوي
بان يقال قد اثبتنا ان الشيء في البقاء ايضا محتاج الى

العلة

العلة فعلى تقدير عدم الواجب العياذ بالله علة البقاء ايضا
محتاجة الى العلة وكذلك علة علتها وهكذا الى ان تترتب
السلسلة وكذلك عدم الطارئ ايضا محتاج الى العلة وعلة
علته ايضا محتاج الى العلة وهكذا الى ان تترتب السلسلة فنقول
لم تحققت سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب
العدم الثانوي فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها برهان
الاسد الاخصر وتقريره انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة
الى غير النهاية من الممكنات ولم يكن في الوجود العياذ
بالله واجب الوجود بالذات فنقول لا شيء في تلك
السلسلة المفروضة يصح ان يكون موجودا ما لم يوجد
قبله موجود اخر فكل واحد من احاد تلك السلسلة
لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله شيء اخر
في الوجود ثم نقول كما ان كل واحد واحد من اجزاء تلك
السلسلة لا يدخل في الوجود الا ان يدخل قبله موجود
اخر في الوجود فكذلك الاجزاء بالاسر حالها مثل حال
المعلول الاخير في انها لا يصح ان يدخل في الوجود الا ان
يدخل قبله شيء اخر في الوجود فيلزم وجود الواجب بالذات
لان الموجود الخارج من تلك السلسلة هو الواجب بالذات

ومنها برهان الاسد الاخصر

برهان التضايف على اثبات الواجب جل شانه

وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات اجمالا لحكم بانه لا شئ
في تلك السلسلة متعينا بالوجود واذا لم يكن في الوجود من موجود
يتعين بالوجود فمن اين يحصل الوجود ومن اين يحس الوجود
ومنها برهان التضايف وتقريره اذا تسلسلت العلل
ولم يكن في الوجود واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو
فوق معلول الاخير متصف بالعلية بالقياس على ما تحته وبالمعلو[لية]
بالقياس الى ما فوقه فجميع ما فوق معلول الاخير متصف
بالعلية والمعلولية معا والمعلول الاخير متصف بالمعلولية
فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد
وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما في الوجود
فيلزم ان يكون في الوجود موجود متصف بالعلية فقط
ليستقيم التكافؤ الواجب بين عدد العليات والمعلو
ليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية باعتبار
وجوده في نفسه هو الواجب بالذات فثبت من هذا البرهان
امران احدهما اثبات الواجب بالذات وثانيهما بطلان
التسلسل لانه اذا ثبت وجود الواجب بالذات فيلزم
انتهاء سلسلة الوجودات الى الواجب بالذات فلم يكن
السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب

بالذات

بالذات فان قيل اذا تراقت السلسلة الى ما لا نهاية فالمعلول
الاخير له معلولية والعلية المتضايفة لها اي الشئ القائمة بعلة
ذلك المعلول الاخير وهكذا كل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة
ان اريد انه يلزم زيادة المعلولية على العلية بواحدة سواء
كانت تلك المعلولية متضايفة ام لا فنقول لا نم استحالتها
وان اريد انه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة على العلية المتضايفة فلم يلزم
اصلا لان كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة
ذلك المعلول المتصف بالمعلولية قلت كما ان العقل
يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون الاخر كذلك
يحكم بانه يمتنع زيادة عدد احد المتضايفين على عدد الاخر
لانه لا يكون بازاء مضايف حقيقي واحد الا مضايف
حقيقي واحد مثلا لا يكون بازاء علية واحدة الا معلولية
واحدة فلو تكثرت العلية تكثرت المعلولية حسب تكثر العلية
وفي صورة التسلسل المذكور يلزم زيادة عدد احد المتضايفين
على عدد الاخر كما عرفت فان قيل لا يلزم زيادة عدد المعلولية
على عدد العلية كما ذكرتم لان المعلول الاخير علة هي مجموع
ما فوق معلول الاخير وكذلك ما فوق معلول الاخير بتفصيل
الى جزئين احدهما معلول والاخر علة وهكذا فلا يلزم الزيادة

الجواب عنه بسبيل التنزل والمماشاة ان التفصيل المذكور لا ينفع اصلا
لان المعلول [illegible] لانه اذا حصلت السلسلة الى المعلول
الاخير والا جميع ما فوقه يكون جميع
ما فوقه بلا [illegible] ثم حصلت تفصيلا
ثم [illegible] وهكذا ما يلزم زيادة
عدد المعلولية على عدد العلية
على ذلك التقدير [illegible] لان
المعلول الاخير متصف
بالمعلولية فقط وجميع
ما فوقه متصف بالعلية
والمعلولية معا كما لا يخفى
منه

المذكورة قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود انه لما كانت السلسلة
سلسلة مترتبة فيكون آحاد تلك السلسلة بحيث يكون كل سابق
منها علة للاحق منها وكل سابق علة ناقصة بالقياس
الى اللاحق وان الزيادة المذكورة انما يلزم بهذا الاعتبار لا
مطلقا واعترض على ذلك البرهان بانه ان اريد ان عدد
المعلولية يلزم ان يكون زائدا على عدد العلية في الخارج فهو
باطل لان العلية والمعلولية لا وجود لهما في الخارج وان اريد
انه يلزم في الذهن فهو ايضا باطل لان هذا انما يلزم اذا
لاحظ الذهن جميع عدد العلية وجميع عدد المعلولية لما كانت
العليات والمعلوليات غير متناهية فلم يقدر الذهن على
ملاحظتها وهذا الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية
كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر على ملاحظة الامور
الغير المتناهية مفصلة لكنه قادر على ملاحظتها اجمالا والملاحظة
الاجمالية كافية في ذلك الحكم وايضا الاذهان العالية
قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء
فيلزم الزيادة المذكورة في الاذهان العالية ومنها ما سنح
لي [illegible] اولا مقدمتين الاول ان كل فرد بالنظر الى طبيعته
عرض لها وتنافر عنها فلا يجوز ان يكون طبيعة من الطبائع

معلولا للفرد واما الثانية فان الممكن منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق
والبرهان اما بالاتفاق فهو ظاهر واما بالبرهان فلان كل ممكن من
الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاته وحقيقته
محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني الجوهر فيكون
كل ممكن اما جوهرا واما عرضا على ما ذكره الشيخ في طبيعيات
الشفا فنعيد تمهيدهما فنقول ان العرض باعتبار طبيعته
محتاج في وجوده الى الجوهر فلو انعكس الامر لكان طبيعة الجوهر
معلولا ايضا ولا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها
فيجب ان يكون علة طبيعة الجوهر امرا موجودا خارجا عن
سلسلة الممكنات والموجود الخارج عن سلسلتها هو الواجب
الوجود بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر
مستندا الى بعض آخر منها وتذهب السلسلة الغير النهاية
ومحالية التسلسل مأخوذة في البرهان قلت هذا ليس بمقابل
لما قلنا في البرهان لان كلامنا في علة الطبيعة لا في علة الفرد
فكما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة ايضا موجود بل الطبيعة
متقدمة على الفرد فيكون الوجود منسوبا اليها اولا ثم
الى الفرد فتأمل واقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه
لو يكن في الموجودات [illegible]

واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود بوجوده لاستحالة ان يكون غير الموجود الخارجي موجدا للموجود الخارجي وهكذا نقول في موجد موجده والعود مستحيل لامتناع ان يكون الشيء متقدما على نفسه بمرتبة او مراتب فلموجده موجد او موجود وهكذا لا الى نهاية وهو يستلزم ان يكون الكل مساويا للجزء وجزء جزئه وهكذا الى غير النهاية والاستحالة بينة بيان الملازمة ان الكل المبدا من موجد معين غير متناه فرضا فاذا قطعنا النظر عن المبدا يكون الباقي غير متناه ضرورة فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق ثم نقول اذا قطعنا النظر عن مبدا الباقي يكون الباقي منه غير متناه ضرورة وهو ايضا مساو للكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وهكذا نقول في الباقي من الباقي الثاني والثالث والرابع لا الى نهاية فيلزم مساوات الكل للكل فيهما فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزام تحقق المحال وفيه نظر اما اولا فلان هذا المحال لازم من كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب بقطع عن ذلك على ما يكون الان فهذا المحال يلزم بعد فرض تحقق الواجب ايضا لانا

فرضنا ان الواجب موجود ومع ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية يلزم هنا المحال بعين هذا الدليل فالمحال يلزم الحق من وجود السلسلة الغير المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب ام لا الا يرى ان الحكماء بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه يقولون انما يكون التسلسل محالا بشرطين احدهما الترتب وثانيهما الاجتماع فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق الاخر فلا يكون التسلسل محالا فظهر انه قد يمتنع تجتمع التسلسل مع وجود الواجب عندهم في بعض الصور الا ان يقال ان هذا الدليل لما ابطل كون سلسلة الممكنات غير متناهية في نفس الامر والعلم ان بعض المحققين من العرفاء ذكر في بعض رسائله الخاص والعام من الامم المختلفة هو ابو الحسن الكاتب حتى وجدوا في الدهور المتمادية نفوسا متفقين على عقيدة واحدة في وضع من الاوضاع ثم لم يكن موجب الفعل بافعاله فان اتفاقهم عليها تقوم مقام الشواهد العيانية التي يستغنى في تصحيحها عن الادلة العقلية ويصير المنازع لها والمعرض عن قبولها معدودا من جملة المتجاهلة وهذا صريح في ان مثل هذا الاتفاق مفيد لليقين فنقول قد وقع اجماع اشرف العقلاء واعقلهم كالانبياء على وجود الواجب ووقوع الحكماء الكرام

تناهي ما فرض غير متناه الآلة لعالٍ ... الكل والجزء لزم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات غير متناهية

والعلماء العظام ايضا الاجماع على وجود الواجب بالذات والعقل
القراح يحكم حكما على البت على استحالة اجتماعهم على الكذب وهذا نوع
آخر من البرهان على اثبات الواجب بالذات وهذا البرهان يمكن
اجراؤه في ساير الصفات الكمالية ايضا تنبيه كل من رفض
غشاوة الوهم والعناد ودخل في زمرة اهل الرشاد وراجع
وجدانه لا من طريق الاعتياد لم يكن في نيته الا الاعتقاد على
وجود اله العالم في الازال والاباد ويحكم بان منكر اله العالم لا ينكر الا
باللسان مخالفا لما في الصدور والجنان على ما قال امير المؤمنين
وامام المتقين ويعسوب الدين صلوات الله وتسليماته عليه
وعلى اولاده الطاهرين اجمعين مما الذي تشهد له اعلام الوجود
على اقرار قلب ذي الجحود وهذا اظهر ان معرفة الله فطرية وحاصلة
لكل احد وان جحده انكر طائفة فليس انكارهم الا باللسان دون
مراجعة الوجدان ويشهد بذلك ايضا ما روي ان زنديقا
دخل على الصادق عليه الصلوة والسلام فسأله عليه الصلوة والسلام
عن دليل اثبات الصانع فاعرض عليه الصلوة والسلام ثم التفت
اليه وسأله من اين اقبلت وما قصتك فقال الزنديق اني كنت
مسافرا في البحر فعصفت علينا الريح وتقلبت بنا الامواج
فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساجة منها ولم يزل الموج يقلبها حتى

قذفت الى الساحل فنجوت عليها فقال عليه الصلوة والسلام ارأيت
الذي كان قلبك اذا انكسرت السفينة وتلاطمت عليكم الامواج
فزعا عليه مخلصا له في التضرع طالبا منه النجاة فهو الهك فاعترف
الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك في قوله تعالى واذا مسكم
الضر في البحر الآية ولهذا ترى كل الناس يفزع الى جناب اله العالم
في المضايق والمصائب ويرجو منه النجاة والخلاص والحق ان
اصل معرفة وجود اله العالم فطرية حاصلة لكل احد لكن اثبات
ان وجوده واجب بالذات واثبات ساير الصفات الكمالات
نظرية يتم بيانه على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء
العظام فالبراهين المذكورة انما يكون براهين باعتبار اثبات
الواجب الوجود بالذات لا باعتبار اصل وجود اله العالم تكملة
اعلم ان البراهين المذكورة في اثبات الواجب جل شأنه تتوقف
كلها على اثبات ان الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بذاته
ولا بالاولوية الذاتية والبراهين الماخوذة فيها الضرورة
والوجوب تتوقف على نفي الاولوية الخارجية فلا بد لنا من اثبات
مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز وجوده الا بعلة خارجة
عنه والثاني نفي الاولوية [الذاتية والثالث نفي الاولوية الخارجية] على المطلب الاول بان ماهية الممكن
ان كانت كافية في كونه موجودا كان واجبا موجودا دائما وان لم

يفي بالكفاية الكفاية في لزوم الوجود فيحتاج الى الغير كان وان

احتياج الى الغير وهو العلة واعترض عليه بانه ان اريد بالكفاية

في صحة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية ولا نم استلزام

ذلك لعدم الحاجة بل انما يلزم ان يقتضي الوجود فيصير موجودا بلا سلسلة

وهل الكلام الا في هذا وهذا اول المسئلة ولم يجوز وجود ممكن

بلا علة ان يجوز هذا بل هذا ذاك بعينه وهذا الاعتراض

ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود

فلا بد ان يكون ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل

صفة ثابتة للشئ بالنظر الى ذاته يجب ان يكون لازمة له غير

منفك عنه باعتبار ذاته كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وفي

الاشارات استدل بان ما حقق في نفس الامكان فليس يصير موجودا

في ذاته فانه ليس وجوده في ذاته اولى من عدمه من حيث هو

ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته فوجود

كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير هذا الكلام على ما قرره

المحقق الطوسي قدس سره القدوسي ان الممكن اما ان

يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج و

الثاني باطل لاستحالة ترجح احد الشيئين المتساويين

من غير مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس

استدل الشيخ الكبير على ان الممكن لا ... ليس وجوده بذاته ... ممكن ... في الاشارات

يصير موجودا في ذاته الى الشق الثاني من القسم الثاني وبقوله فانه

ليس وجوده في ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة

الترجيح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور

شئ او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول انتهى ما افاده المحقق

بالفاظه واعلم ان هذا البرهان هو البرهان المشهور من ان

الممكن باعتبار تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع

احدهما بدون علة خارجة من ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وهو

قطعي البطلان واعترض عليه بان الطرف العدمي مما لم يكن له

تميز فلم يتصور له نسبة الى الشئ فضلا من تساوي النسبة الى الطرفين

عنوان الطرف العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج فلكن له

تميز في العقل لان العدم له حظ من الوجود العقلي وتساوي

نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن انما هو في العقل بمعنى

ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ الوجود والعدم

يحكم بان الممكن بما هو ممكن يتساوى نسبة الوجود والعدم

الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس بشئ لانه كما ان

العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له تميز في الخارج

لان الوجود ليس موجودا في الخارج وليس حظ الوجود

الا في الذهن على ما حقق في موضعه ومعنى تساوي نسبة الوجود

والعدم الى ذات الممكن هو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا
منهما الا انها تقتضي تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه انه
اذا اقتضى الممكن تساوي النسبة المذكورة فلا يتصور ان
يترجح الوجود او العدم بعلة خارجة عنه ايضا لان المتنافيين
يستحيل اجتماعهما ولو بانضمام علة واستوضح ما يسمى الميزان
والمطلب الثاني وهو نفي الاولوية الذاتية فنذكر اولا ان
الاولوية الذاتية لها تعبيرات احدهما اقتضاء ذات الممكن
رجحان احد الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء غير
بالغ حد الوجوب ورجحانا غير بالغ حد الوجوب وثانيهما كون
احد طرفي الممكن أليق بالنسبة الى الذات لياقة غير بالغة
حد الوجوب ولا يكون تلك الاليقية مقتضى اصلا لا
من حيثية الذات ولا من حيثية غيرها وعلى كلا التفسيرين
يكون الاولوية كافية في وجود الممكن ويكون الممكن موجودا بها
واستدل المعلم الثاني على هذا المطلب الثاني بانه لو حصل
سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدأها ممكنا حاصلا
بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك باطل واما صحة
عدمه بنفسه وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء
بالرجحان والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس

هو عينه لكونه ماهية ممكنة ويكون الذات منشأ رجحان الاتصاف به
فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول به فيكون
علة الاتصاف نفسه فيكون الشيء موجد نفسه وهو باطل لان الشيء
المفيض للوجود يجب ان يكون موجودا حتى يصح منه افاضة
الوجود فيلزم ان يكون الشيء قبل وجوده موجودا وهو ظ
ولما فرض عدم بلوغ رجحان الوجود الى حد الوجوب فيجوز
عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقاء الرجحان
كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه ف
فح يجوز عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه بلا سبب
لانه فرض جواز عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا يصلح
لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود وعلة الوجود فرض
بقاؤها فثبت جواز العدم بلا سبب وهو ظاهر [illegible]
هذا انه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون
مبدأها ممكنا حاصلا بنفسه يلزم ايجاد الشيء نفسه
وصحة عدمه بنفسه جميعا لا احدهما فقط كما هو ظاهر كلام المعلم
الثاني الا ان يحمل كلامه على منع الخلو دون الجمع فان
قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره من الرؤساء ان
الماهية بنفسها لا موجودة [illegible] علة اللوازم لها فعلة الامكان

شئ لا نفس مهية الممكن لا وجودها ولهذا يجوز تقدم الامكان
على الوجود بمراتب لان الشيء المعلول امكن فاحتاج فاوجب
فوجب فاوجد فوجد فبناء على هذا لا يجوز ان يكون الوجود
من لوازم المهية فيكون المهية علة للوجود بنفسها فلا يجب
ان يكون مفيد الوجود موجودا قلت هذا السؤال اورده
الشيخ في المباحثات فقال اذا كان جائزا ان يكون
ماهية علة للوازمها لانها ماهية لا لانها موجودة فلم لا
يجوز ان يكون الواجب الوجود ماهية وتلك المهية توجب
الوجود لها حتى يكون الوجود معلول المهية فلم يكن الوجود
واجبا ثم اجاب فقال ان المهية اذا كانت لها اثار على شئ
كان ذلك الشيء لازما لتلك المهية كيف كانت المهية
موجودة او معدومة كمهية المثلث علة لتساوي زواياه
لقائمتين كلما فان كانت المهية موجودة كان التساوي
موجودا وان كانت معدومة كان معدوما فلازم المهية
كالمهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت مهية علة
بنفسها لوجودها لزم ان يلزم الوجود بها باي وجه فرضت المهية
واذا كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كساير
لوازم المهية فيلزم ان يكون تلك المهية موجودة معدومة

[illegible]

معناه اعلم ان هذا الجواب انما ينفي كون الوجود لازم المهية بالنسبة
الى الامور التي كانت معدومة ثم توجد كما في الممكنات الحادثة لا مطلقا
لان غاية ما يلزم من ان يكون الوجود لازم المهية ان يكون تلك
المهية موجودة ازلا وابدا ولم يكن لها عدم اصلا والجواب
التام العام هو ان يقال ان من قال ان لازم المهية لازم
لها مستند اليها لانها مهية لا لانها موجودة ليس مراده ان
المهية المنفكة عن الوجود علة للوازمها لان المهية المنفكة
عن الوجود ليست الا تخمينا محضا بل المراد ان المهية
التي يكون علة للازمها يكون مخلوطة بالوجود لكن الوجود
ليس له دخل في ثبوت لازم المهية لها وبالجملة ليس الوجود
مما يتوقف عليه ثبوت لازم المهية لها والحاصل ان
الامر الذي لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخميني لا يثبت
لشيء اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فالامر
الذي يكون علة لشيء لا يتصور علته الا بعد تحصله وتميزه
والتحصل والتميز لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون
الوجود شبيها بالذاتيات باعتبار ان الشيء كما يمتنع
انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه عن
الوجود وتحقيق عروض الوجود للمهية امر عسير لا يليق المقام

ويشكل بان حقيقة الممتنع
كشريك الباري واجتماع
النقيضين كائنة في العدم
فلا يجوز انفكاك العدم
عنها فلو فرض كونها موجودة
يلزم كونها موجودة ومعدومة معا
لانها كائنة في العدم
منه

يكون
بذكره فلو كان الوجود لازم المهية نشئ من الحقايق يلزم ان
المهية نشئ من الحقايق يلزم ان يكون المهية مخلوط بالوجود
قبل كونها موجودة هذا هو الوجه العام واما الوجه الخاص
فبان يقال ان كون الوجود من لوازم المهية بالقياس
الى الواجب ممتنع بناء على البراهين الآتية على كون الوجود و
ساير الكمالات يجب ان يكون عينا في الواجب جل شانه
ولازم المهية زايد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود
من لوازم المهية بالنظر الى الواجب للمحقق الدواني وجه
لابطال الاولوية الذاتية اورده غياث المدقق في شرح
اثبات الواجب للابيه ثم اورد عليه ايرادات لا باس
بان ننقل بعبارته قال لقيتم ان تجادل الجليل اتى بدليل
عليل فقال اذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه بالنظر
الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان
احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته
يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان
الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه
وهو يستلزم وجوب الوجود فما فرضناه غير منتهية الى حد الوجوب
منتهية اليه هف واقول انه لعمري تعليل عليل معلول وتعليل

مقدوح

مقدوح مدخول هو منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول اولا فبالممكن
فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد ما تساوي
الوجود والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر بينهما
فرق في الخلف واما ثانيا فلانه منقوض بسائر مقتضيات
المهيات كبرودة الماء مثلا واما الثاني اولا فلان غايته
ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته فقط انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع لم لا يجوز ان يقع
لمرجح غالب من خارج واما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية
نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فان غلب وقع
كما ان التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير
ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده
في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد الزاما لمن انجر ان
يكون الراجحية الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما صححناه
في حواشيه اما ثانيا فلو رود الايراد والظاهر من الترديد
في المراد بالرجحان نظرا الى الذات انتهى كلامه وفيه نظر
اما اولا فلان قوله فان الرجحان كما ينافيه المرجوحية ينافي
التساوي ليس بشئ لان التساوي على ما مر سابقا هو عدم
اقتضاء ذات الممكن شيئا من الوجود والعدم لانه يقتضي

فانه يجب ان يقتضيه بالحرارة
مع ان يقتضي طبيعته
البرودة ٥

رجوحية الطرف الاخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات
يتحقق المرجوحية بالنظر الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحا
يمتنع ان يكون راجحا لانه يمتنع ترجيح المرجوح وهو بديهي
لا يقبل المنع فاذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف
الراجح واجبا فما فرض انه غير منته الى حد الوجوب هذا خلف
وقوله اما بازائه المرجوحية او بدونه مدفوع ايضا لان المفروض
هو ان وجود الممكن بالاولوية الذاتية والرجحان الذاتي
وكلام المستدل في انه اذا وجد الشيء بالرجحان الذاتي فما دام
يكون الرجحان الذاتي متحققا يكون الشيء موجودا والطرف
الاخر يكون مرجوحا فما دام الراجح يكون راجحا يكون المرجوح
مرجوحا فالكلام في صورة تحقق الراجحية والمرجوحية لا مطلقا
فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم الخروج عن محل النزاع وقوله
فان المرجوحية نظرا الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير
قد عرفت فساده وفساد قوله كما ان التساوي نظرا الى الذات
وقوله الزاما لم لا يكفي ان يق ان كلامنا في الماهية القديمة
جدل والمطلب اثبات وهو نفي الاولوية الخارجية بمعنى ما
ان كل معلول يستند الى علة غير ذاته ويستفيد الوجود من
ذلك الغير بطريق الاولوية بمعنى ان وجوده لا يجب من حيثية

يكون منتهيا الى حد الوجوب

ذلك الغير

ذلك الغير بل يصير اولى او اولوية غير بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال
هذا الاحتمال ان يق اذا تحققت علة وجود الشيء بتمامها فاما
ان يتساوى وجوده وعدمه فيكون حاله مع تمام العلة
كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة ومرجحا علة ومرجحا هف واما
ان يترجح الوجود من غير ان يبلغ درجة الوجوب فلا يخلو من ان
يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقق علة الوجود بتمامها
او لا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم ان يكون
ما فرض غير بالغ حد الوجوب بالغا حد الوجوب هف وان كان
ممكن الوقوع مع تحقق علة الوجود بتمامها يلزم صحة عدمه
بنفسه بيان ذلك انه فرض صحة عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها
ولا يصلح لعلية العدم الا عدم ما هو علة الوجود لان عدم الشيء
الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده وعلة الوجود قد فرض
تحققها بتمامها فثبت جواز العدم بلا سبب واقام
هذا البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب مما تفطنت به وقد يستدل
ايضا بانه لو وجد الممكن من علة غير موجبة له بل مرجحة لوجوده
فليمكن عدمه معها فعدمه اما بنفسه وهو مح او بعلة مرجحة
فاجتمع عليه علتان مرجحتان احديهما للوجود والاخرى للعدم
فاما ان يتساويا في الرجحان فوقوع الوجود برجحانه دون العدم

برهان لاثبات التحقيق بل نفي الاولوية الخارجية

برهان اخر على نفي الاولوية
الخارجية من افادات استادي
ادام الله ظله

أو بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح فينفعل بين الممكن وموجبه
إن ترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده والا لزم غلبة المغلوب
حال كونه مغلوبا وقد فرض انه قد وجد هف وإن ترجح رجحان
الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود وهو المط وان كان خلاف
المفروض واستدل ايضا بان الممكن ما لم يوجد الا علة وجب
ان يجب وجوده بها اذ لو لم يجب وجد والا فان لم يترجح وجوده على
عدمه بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة وان ترجح ولم يبلغ الى
الطرف حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة وعدمه اخرى فاما ان
لا يتفاوت رجحانه الحاصل من العلة في الحالين اصلا لزم
الترجيح بلا مرجح وان تفاوت كان ذلك بعلة مختصة فحال
الوجود منضمة الى العلة الاولى ويكون وجود الممكن من
مجموعهما لا من العلة الاولى وقد فرض كذلك هف مع انا نقول
بعد انضمام العلة الثانية الى العلة الاولى ان وجب الممكن
فهو المراد وان لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارة وعدمه معهما
اخرى ونتحقق علة ثالثة وننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل
المح والمزوم المرجح فوجود الممكن بعلته من غير ان يجب
محال وهو المط وقد اعترض عليه المحقق في الحاشية القديمة
بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز لذاته الوجود والعدم لا ما

فقال ما لزم هو وقوع الطرف المرجوح مع بقاء رجحان نقيضه لانه يلزم الاحتياج الى انضمام علة اخرى الى العلة الاولى ويمكن حمل كلام الراد على ما ذكرنا مفصلا

برهان آخر على نفي الاولوية الخارجية

يجوز له الوجود تارة والعدم اخرى بل قد يمتنع ذلك كالزمان على
راي الفلاسفة فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وعدمه
اخرى المح استلزام وجوده مع العلة من غير ان يجب بها المح
واجيب اولا بانا نفرض وجوده مع العلة تارة وعدمه معها
اخرى في جميع الازمنة ولا يخفى ان امكان الفرضين لعدم
الانتهاء الى حد الوجوب ويتم البيان ورد بان الفرضين
ليس منشأ وبين اذ العلة مرجحة للوجود غير علة مرجحة للعدم
وثانيا بانه اذا ثبت الحكم في بعض الممكنات التي يجوز
وجودها تارة وعدمها اخرى يثبت في كل معلول اذ البديهة
لا تفرق بين ممكن وممكن في هذا الحكم ورد بان دعوى البداهة
غير مسموعة لان تلك المقدمة التي ادعاها المجيب ليست بينة
ولا مبينة الثاني ان هذا الدليل لا يجري في الامور
الآتية والثالث ان اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب
ان يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات
المرجح فقط الى مرجح اخر وعلى فرض وقوعه في بعض ذلك
البعض فقط الى مرجح ثالث وهكذا ومن البين
انه لا يجتمع تلك التقادير بأسرها في الواقع حتى يلزم
اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع اجيب بان

المصحح الى مرجح ليس فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح دون بعض
حتى لو فرض وقوعه ولا وقوعه في بعض اخر منها دون بعض يحتاج
الى مرجح ولو فرض وقوعهما في جميعها لم يحتج الى مرجح بل المحوج الى
المرجح الثاني هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدم وقوعه
معه وهكذا حكم ساير المرجحات فاستلزم وقوعه جميعاً
واعلم انه يمكن توجيه الدليل بحيث لا يرد شيء من الايرادات المذكورة
وتقريره انه لو جاز وجود الممكن بعلة مرجحة غير موجبة فاذا اخذ
الممكن مع هذه العلة بدون انضمام امر اخر اليه فاما ان يجوز
له العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا وعلى الثاني يلزم
الوجوب وقد فرض غير واجب وعلى الاول نفرض وقوع عدمه
ايضاً مع وجوده من غير ان يتغير علة الوجود عن حالها فقد م
اما انه يقع مرجوحاً اي مع بقاء رجحان الوجود لزم وقوع
المرجوح حال كونه مرجوحاً وهو قطعي البطلان واما ان يقع
راجحاً على الوجود فيلزم ان لا يبقى علة الوجود بحالها هف
فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كانت العلة المفروض بقاؤها
موجبة للرجحان اما لو فرض بقاء الرجحان فلا يجوز ان يزول
الرجحان عند فرض عدم الممكن فلا يلزم ترجح المرجوح حال
كونه مرجوحاً قلنا ان الممكن بشرط بقاء الرجحان حال كونه

بيده ازينا على هذا التقرير بعيد الدليل
دليلا اخر والغرض ليس على هذا
الدليل الاول يقال ان مراده
من قوله فرضنا وقوعه مع هذا
تارة وعدمه اخرى هو ما ذكر
في هذا التوجيه وان كان اللفظ
غير واف ويمكن ان يتكلف ويقال
ان معنى قوله فرضنا وقوعه مع هذا
تارة وعدمه اخرى انا نفرض اولا
وجود هذا الراجح بقاء علته غير تابع
حد الوجوب فنفرض وقوع عدمه
ايضاً بناء على انه يجوز العدم
مع بقاء رجحان الوجود وفرضنا
الوجود تارة وعدمه تارة
اخرى اي تارة ثانية وبناء على
ما ذكرنا في التوجيه تم الدليل
لكن يلزم استدراك بعض مقدمات
الدليل كما لا يخفى بالرجوع الى ملاحظة مقدمات
الدليل مفصلاً منه

[illegible]

بعض الاعيان [illegible]

بعض الاعيان [illegible] نظام الدين [illegible] رحمه الله [illegible]

اما انه يجب وجوده اولا فان وجب حصل المط وان لم يجب امكن عدمه مع
بقاء الرجحان بحاله وهذا ظ لا خفاء فيه واعلم ان بعض اعيان السادة
من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض الاول قال اقول هذا ايراد
ما تصدى احد من القوم لدفعه وحسبه انه لا مدفع له وانا ارى انه
مدفوع وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة غفل عنها الاكثرون
هي انه قد يوضع موضوع ويفرض له حال يمكن الثبوت له بما هو
موضوع مع قطع النظر من الخصوصيات التي خارجة عن نفس
الموضوع بما هو موضوع وان لم يكن له ممكن الثبوت لحيث
بعض الخصوصيات التي خارجة عن نفس الامر الموضوع بما هو
موضوع ليستدل على مطلوب ولا ريب في ان عدم امكان
ثبوت له باعتبار بعض الخصوصيات التي خارجة عن نفس
الموضوع المغايرة لها لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع
بما هو موضوع ولعل المراد بالحال الفرضي والمفروض مثل هذا الحال
اذا كان هذا الحال يمكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع
لابد ان لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث
هو مستلزماً للمحال لان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم
المحال فاذا فرض انه لزم من فرض ذلك المحال وضع امور اخرى

مع بحيث ان لا يكون المحال ناشيا من فرض ثبوته بل من وضع صفة وحالة
اخرى في ذلك الموضع الذي فرض ذلك المحال له في ذلك ط عند القائل
واذا عرفت هذه المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن
من حيث انه ممكن ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم
في وقت اخرى حال يمكن الثبوت للممكن بما هو ممكن الا يرى
ان بعض الممكنات يوجد في وقت وينعدم في وقت اخر
وعدم امكان ثبوته للممكن باعتبار بعض الخصوصيات
الخارجة عن نفس طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصيات
الزمانية غير مضر كما عرفت فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض
جميعا كما لا يخفى على المتدبر فتدبر تعرف انتهى كلامه وفيه بحث
لان ما ذكره حق في نفسه لكن لا ينفع في هذا المقام لان غرض
المعترض هو ان هذا الدليل ليس بتمام شاملا لجميع خصوصيات
الممكنات لانه لا يجري في بعض الخصوصيات كالزمان لانه
لا يجري في الزمان اذا اخذ من حيث انه ممكن لانه اذا اخذ
الزمان من حيث انه ممكن يخرج عن خصوصية الزمانية فيخرج
عن محل النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث الخصوصية
لا مطلقا فلم يندفع النقض كذا لم يندفع المنع لان المراد من المنع
هو انه لا يعتبر في الممكن الا ان يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته لا

بيان عينية الصفات لله تعالى

يجوز له العدم تارة والوجود تارة حتى يجري ذلك في جميع خصوصيات
الممكنات قال المص قدس سره الشريف الفصل الثاني في
صفاته تعالى اي في اثبات صفاته تع واثبات الصفات
الحقيقية العينية بمعنى ان نسبة صفات الكمالية اليه تع
كنسبة الانسانية الى الانسان فكما انه مطابق حمل
الانسان ومصداقه على ذات الانسان هو ذاته بذاته فكذلك
مطابق حمل الوجود والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على
ذات الواجب هو ذاته تعالى بذاته لا لان حمل العالم باعتبار
امر في ذاته او امر قائم بذاته وحمل القادر باعتبار امر
آخر في ذاته او امر قائم بذاته وهكذا في ساير الصفات
الكمالية بل الواجب جل شانه على ما قال المعلم الثاني وجود
كله وجوب كله علم كله قدرة كله ارادة كله لا ان شيئا منه علم
وشيئا آخر منه علم ولا ان شيئا منه قدرة ليلزم التكثر في
صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على هذا المبحث فان
قيل ما قام به العلم والقادر ما قام به القدرة وكذلك ساير
الصفات باطلاق العالم عليه لا يصح الا ان يقوم به العلم
على ما قرر اهل العربية اسم الفاعل ما يدل على امر قائم به المشتق
منه قلت اذا اقام البرهان على شيء فلا اعتداد بالعرف

الركيب وشيئا اخر منه قدرة ليلزم في ذاته جو

العالم

المخالف للعقل على ما قال المحقق الدواني الحقايق لا تقتنص
من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من
المعاني لفظ توهم ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه
ونظير ذلك ههنا ان لفظ العلم في اللغة يطلق على ما يعبر
عنه بالفارسية بدانستن و مرادفاتها مما يوهم انه من قبيل
النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقته
هي الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل
ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس و
ساير المجردات بذواتها بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب
بذاته تعالى ونظيره ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ
توهم انها اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل
الانسان بالناطق والمدرك للكليات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب
والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا جوهرا كما تقرر عندهم والثالث ان اعتبار قيام مبدا الاشتقاق
في صدق المشتق على شيء كلية بمعزل عن التحقيق فان صدق
التامر واللابن والحداد واشباهها على شيء ليس باعتبار
قيام مبدا الاشتقاق به وهو ظاهر بل صدق التامر واللابن

باعتبار

باعتبار الانتساب الى اللبن والتمر وصدق الحداد انما هو بسبب
كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما ذكرنا
عرفت ان الواجب جل شانه عالم وقادر وغيرهما من الصفات
الكمالية باعتبار ذاته بذاته ونفي الصفات عنه انما هو نفي
الصفات الحقيقية الزايدة لا نفي الصفات مطلقا والصفات
الكمالية حاصلة له تعالى لكن بطريق العينية لا بطريق صفة
زايدة على ذاته تعالى على ما قال امام الموحدين وسيد المتالهين
مولانا ومولى الثقلين امير المومنين صلوات الله وتسليماته
عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين اول الدين معرفته
وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده و
كمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل
موصوف على انه غير الصفة واعلم ان صفاته تعالى قد قسمت
الى ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية اما الحقيقية فكالحيوة
والقدرة واما الاضافية فكالخالقية والرازقية واما السلبية
فكونه تعالى ليس بجوهر ولا عرض وجميع تلك الاقسام انما يعقل
بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك الغير الذي يعقل
الصفة بالقياس اليه ان كان غير مباين له تعالى بان يكون منه او

تعالى او صفة من صفاته التي يجب ان يكون عين ذاته فتلك الصفة
صفة حقيقية كالحيوة مثلا فانها تعقلها العقل عند اعتبار
صحة القدرة والعلم اذ الحي هو الدراك الفعال والدرك هو
العلم والفعل وان كان اضافة في نفسه لكن منشاء القدرة
والارادة وان كان ذلك الغير المباين له تعالى فلا يخلو
اما ان يكون المقارنة الى ذلك الغير المباين بالايجاب او
بالسلب فان كانت بالايجاب كالحقيقة زيد ورازقيته فهي
من الصفات الاضافية وان كانت بالسلب فهي من الصفات

وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب

السلبية قال المصنف قدس سره وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب قيل نقول معنى قول المصنف وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب ان وجود العالم بعده ان كان بعدية ما بعدية
زمانية دل على هذا قوله بعد عدمه لدلالته على ان عدمه مقدم
على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا
ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى يكون للعدم
تقدم ذاتي على الوجود او طبيعيا وظاهر انه لا يتصور
في اقسام التقدم ههنا سوى الزمان فيكون العالم حادثا
زمانيا واذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا والا
لزم قدم اثره اي العالم لكن الموجد قديما لانه واجب بالذات

وهذا ظاهر لا يستلزم بالعبارة والدليل على وجوده بعد العدم بعدية
زمانية اجماع المليين والحديث النبوي الدال صريحا على وجوده
بعد ان كان معدوما وظاهر الحديث القدسي قال الله تعالى
وتقدس كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لاعرف انتهى كلامه وفيه بحث لان ظاهر كان الله ولم يكن معه
شيء انه كان الواجب جل ذكره ولم يكن معه شيء من الاشياء
لان شيء النكرة وقع في سياق النفي وهو يفيد العموم وكون
الواجب زمانيا يصح عند اهل البصيرة على ما يدل في موضعه
فمعنى الحديث الشريف انه قد تحقق الواجب جل شانه في الواقع
والخارج ولم يكن معه شيء من الاشياء سوى ذاته المقدس موجودا
وما سوى الله تعالى كان معه وما بعدم صريح خالص ليس بصرف
ساذج ثم نقول في بطلان زمانه الذي جعل ظرف عدم الاشياء
(بعد لظرف كالاكثر)
ويكون قديما لان العدم الذي يكون للممكنات قبل وجودها
قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة فزمانه القديم لا يخلو اما
ان يكون موجودا او موهوما فان كان موجودا كان ممكنا من
الممكنات فيلزم ان يكون داخلا في ما سوى الله فيكون وجوده
ايضا مسبوقا بعدم لحكم الاجماع والحديث النبوي والحال انه
قد ذكرنا ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الازلي يجب ان يكون
قديما لا حادثا فيلزم التناقض وايضا اذا كان الزمان

ابطال زمان الذي قيل
حدوث الاجسام في زمان
خلوص العدم بحيث لا يكون
ظرفا للزمان العدم

موجودا كان قابلا للمساوات واللامساوات فيلزم ان يكون
كما قال الكم عرض فلا بد له من محل ومحله لا يكون الا ماديا فيلزم
تقدم ذلك المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان
كان موهوما فلا يخلو اما ان يكون موهوما صرفا اختراعيا
كانياب الاغوال وح لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف
يكون هو الزمان بل يكون عدما محضا لا زمان ولا مكان
ولا نعني بالعدم الصريح الخالص الا هذا وان كان موهوما
له منشأ الانتزاع فينتقل اليه الكلام وهو اما واجب او
ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فبقي ان يكون
ممكن الوجود فذلك المنتزع منه يكون ماديا البتة فلا يخلو
اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم خلاف
الاجماع والحديث النبوي وان كان حادثا فلا يجوز ان
يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان لانه متأخر عنه فلا بد من
زمان آخر وهكذا فيلزم التسلسل فبقي ان يكون مسبوقا
بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان ولا في مكان وكان من
قال بان وجود العالم يكون بعد عدم بعدية زمانية توهم
ان كان في الحديث الشريف للزمان ولم يتفطن بالمقاصد
التي ذكرناها والعجب ان اهل التورية فهموا وذكروا ان كان

وانما لا اذا اطلق على ذاته الواجب جل ذكره ليس المراد منه الزمان ولم
يفهم الذين جعلوا انفسهم منتسبين الى ارباب العقل والحكمة
شناعة القول بان عدم العالم قبل وجوده كان في زمان اظهر
من ان يخفى على اولي النهى واذا عرفت هذا فنقول يعني
كلام المصنف قدس سره وجود العالم بعد عدمه ان وجود العالم
بعد العدم الصريح والليس الساذج بنفي الايجاب الذي يعني
امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه
على ما ذهب اليه القائلون بقدم العالم وتقدم العدم على
الوجود يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون
متحققا مع المتقدم بالذات فالعدم يكون مع المتقدم
بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه التقدم وذكر بعض
الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز ان يكون العدم
الازلي للعالم متقدما بالذات على وجوده فيكون عدم
الازلي مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود العالم
حادثا لكن تجويز كون عدم الشيء مما يتوقف عليه وجوده بعيد
لان الوجود والعدم امران واحد بينهما نهاية البعد وغاية
التباين فلا ربط بينهما اصلا قال بعض الشارحين ومن
المحتمل ان يكون مراده قدس سره ان حدوث العالم

يوجب ان يكون موجده واجبا لذاته عالما بذاته وبمعلولاته غير مكره
بصدورها عنه فيكون قادرا عليه غير موجب له اذ لا معنى لكونه
غير موجب الا هذا انتهى كلامه وفيه نظر لان غاية ما لزم من
وجود العالم بعد عدمه هو نفي الايجاب بالمعنى الذي ذكره لان
الفاعل الموجب بالمعنى المذكور لا يجوز تخلف معلوله عنه فبمحض وجود العالم
بعد عدمه لا يثبت الا نفي الايجاب بالمعنى المذكور واما اثبات
ان موجد العالم واجب لذاته عالم بذاته وبمعلولاته غير مكره
بصدورها عنه فلا بد من ضم مقدمات اخر كالمقدمات
المذكورة في اثبات الواجب كما مر واثبات العلم واثبات
عموميته العالم على ما سيجيء قال الشارح ذهب المليون قاطبة
الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار
على معنى انه يصح منه الخ واعلم ان الظاهر من كلام الشارح ان
معنى القدرة عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المليين
بناء على انه جعل الفلاسفة فيما مقابلا للمليين بحسب
العبارة وقد فسر عبارة القدرة على ما هو مراد المتكلمين والمشهور
عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء فعل وان
شاء لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى واقعا بل واجبا
ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر

البوز

الى التعريفين ظ ان منشا الخلاف بين المتكلمين والحكماء
هو التفسيران المنقولان عنهما للقدرة ولا يجوز للفلاسفة
تفسير القدرة بصحة الفعل والترك والا لم يتصور النزاع بينهما
في قدم العالم وحدوثه وهو من بعض الظن لان منشا الخلاف
ليس تفسير القدرة بالتفسيرين لانه يتصور النزاع بينهما في قدم
العالم وحدوثه بعد اتفاقهما على تفسير واحد كما نقل المحقق
الدواني ان بعض الحكماء فسر القدرة بصحة الفعل والترك
ومع ذلك يكون قائلا بعدم العالم بيان ذلك ان المحققين
من المتكلمين كالمصنف قدس سره وغيره والحكماء يقولون
بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد فالايجاب الخاص
واقع بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا يجب وجود
ذلك الشيء مع ملاحظة الارادة ومع تلك الملاحظة يمتنع
الترك فصحة الفعل والترك انما يعقل بالنظر الى ذات الفاعل
فقط لا ذات الفاعل مع الارادة لانه ح يمتنع الترك اذا
عرفت هذا فنقول ان الحكماء ايضا يقولون بصحة الفعل والترك
بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل
مع الارادة فلا حاجة الى ما قيل منهم ان المراد بصحة الفعل
والترك الامكان الوقوعي لا الذاتي فقط كما هو عند الفلاسفة

اذا عرفت هذا فنقول

لانه ان اريد ان الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر
الى ذات الفاعل فقط بدون اعتبار الارادة فهو حق
عند الفلاسفة ايضا وان اريد ان الفعل والترك ممكن
بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة
فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا غاية ما في الباب
ان عدم ارادة وجود العالم ممتنع عند بعض الفلاسفة
وجائز عند المتكلمين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم
وحدوثه على ما قاله المحشي العلامة فالنزاع بين الحكما
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان
ايجاد العالم وعدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون
اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة التي هي
عين الذات فان قيل اذا كان الفعل والترك صحيحين
بالنظر الى ذات الفاعل عند الحكما فلا يجوز لهم جعل
مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم الشرطية الثانية ممتنعا
لانه ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه
في المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده
وعدمه وان اريد به سلب الامتناع الذاتي والغيري معا
فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون واجبا

بالغير

بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف
في وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية
قلنا ان عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال
الامكان الذاتي عنه والا يلزم الانقلاب لكن عدم مشيته
تعالى له ممتنع بالذات عند القائلين بالقدم ولا منافات
بين الامكان الذاتي والامتناع بالنظر الى الغير فان مع
عدم المشية فعدم المشية غير واقع بل ممتنع عندهم فعدم
العالم غير واقع لعلته فامتناع عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار
لا مطلقا فكما ان وجود العالم ممكن بالنظر الى ذاته وواجب
بالنظر الى المشية كذلك عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته
لكن بالنظر الى عدم المشية ممتنع لان عدمه انما يستند الى
وقوع عدم المشية ووقوعه ممتنع عندهم فيصح بهذا الاعتبار
عدم العالم ممتنع وايضا المقدمتين هما المشية وعدم المشية
لا وجود العالم وعدمه واعلم ان المحـ المحقق الطوسي
قدس سره قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان قد
يصدر عنه افعال هو لا شعور له بها فضلا عن القدرة
عليها والارادة لها وذلك كالنمو والهضم وهضم الغذا
وقد يصدر عنه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده اليها

ربما يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد امرا لا يصح
صدوره فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة
وهي لا يكفي في الصدور الا ان يرجح احد الجانبين على الآخر
والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي
فان قلت الحكم بالجبار مرجح احد طرفي المقدور على الآخر
في القصد وهم لا يجوزون ان يرجح بشيء آخر قلت لان كون
الترجيح بالقصد معتبر في القدرة لئلا ينتقض بالمرتعش
فانه وان صح صدورها ولا صدورها عن المرتعش وهو شاعر
لكنه ليس قادرا عليها لان ترجيح صدورها ليس بالقصد
فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عمن اثار صدوره
عنه اذا كانت مرجحة بالقصد قوله والغرض ان معنى الصحة
ههنا ليس الا الامكان بالنظر الى الذات الفاعل من حيث
هو فاعل هكذا في جميع النسخ التي وصلت الينا والصواب
ان يقال ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من
حيث هو فاعل كما يرشد اليه قوله واراد وامثالها امكان
الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو
فاعل وقوله مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم وكان كلمة
الا سقطت من القلم قوله فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين

الا في

الا في قدم العالم وحدوثه فقيل اقول والا ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين
لا ينحصر في قدم العالم بل في ايجاب الواجب ايضا وما ذكره الشارح
الاختيار به صحيح والمعتزلة قائلون به كما انك رأيته الآن يقول
وذهب المليون قاطبة والحكماء ينكرون ذلك الايجاب ونفي الاختيار
بالمعنى المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة
نعم لما كانت الصفات عين الذات لم يبق لهذا النزاع بين الحكماء
والمعتزلة وجه وهذا الاشكال يشير اليه [illegible]
والتفسير الذي ذكره الشارح [illegible] بالقصد كما لا يخفى [illegible]
ان المفسر ليس عليها ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب
بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن الذات ازلا [illegible]
ان في التطويل اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات
قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط فيلزم التسلسل في الشروط ولما اورد عليهم النقض
بالحوادث اليومية المتسلسلة من جانب المبدأ تشبثوا
بعدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط
المجتمعة فاشار الشارح الى توجه النقض عليهم بقوله ويلزم
التسلسل في الشروط متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال اشار
الى التثبت في جواب النقض بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل

ليس لاحتياج المقام اليه بل البيان طريق آخر في توضيح عبارة المصنف
كانه مدعى ان الوجه الذي ذكره هذا القايل مع الغنى عنه
لظهوره وتعرض لما فيه حقائق الاشارة الى الفايدة المذكورة
انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله بل في ايجاب
الواجب ايضا منظور فيه لان الايجاب بالمعنى الذي يثبت
للطبايع ينتفي عن الواجب عند الحكما والمتكلمين والايجاب
الخاص ثابت للواجب عند الحكما والمعتزلة اتفاقا فلا
نزاع بينهما في الايجاب فالنزاع لا يكون الا في ان المشية
هل هي لازمة لذات الواجب جل شانه حتى يلزم قدم العالم
ام لا حتى يلزم الحدوث فالنزاع لا يكون الا في القدم
والحدوث قال المص في شرح الاشارات ما محصله ان
الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون
فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ الاول ليس بقادر
مختار بل الى ان حدوثه واختياره لا توجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المجبورين من الطبايع
الجسمانية وانه تام في الفاعلية وان العالم ازلي
مستند اليه وهذا صريح في ان الفلاسفة لا نزاع لهم
مع المتكلمين في ثبوت القدرة والاختيار للواجب

جل شانه واما ثانيا فلان قوله وثانيا ان التفسير على ما
ينبغي الخ ان اراد ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب
المعنى فليس الامر كذلك وان اراد ان هذا التفسير ليس
موافقا للتفسير المشهور فهو مسلم لكن لا يجب موافقته
المشهور وبالجملة اذا كان المفهوم وافيا فلا حسن
لتلك المناقشة واما ثالثا فلان قوله وثالثا ان التطويل
اشارة الى ان دليل الخ لا يكون موافقا لما ذكره الخ
من ان نفي الايجاب المذكور لا يحتاج الى التطويل
الذي ذكره الشارح في الاستدلال لانه يمكن اثبات ذلك
المطلب بحذف اكثر المقدمات ولم يدع الخ انه لا يكون تلك المقام انما هو بالنظر
في التطويل فايدة اصلا فالمورد سلم ان الشارح عدل عن
الدليل المناسب لاصل المطلب وعدل الى دليل آخر بوجه
ذكره المورد لان المورد قال فالتطويل لاحتياج المقام
اليه الخ هذا صريح في تسليم ما اورد الخ على الشارح فاذكره المورد
لا يدفع ما ذكره المحشي بل تصويب لما ذكره الخ فكيف
يكون بحثا ناشيا عليه فان قيل لم قال الخ فالنزاع بين
الحكما والمعتزلة ولم يقل بين الحكما والمتكلمين كما هو المشهور
المقام قلت الاشارة الى ان المتكلمين لا يقولون بالايجاب

الخاص فلو قال بين الحكماء والمتكلمين يلزم ان لا يصح تو ارد وجب
مع اعتبار الارادة قوله لقائل ان يعارض المص رحمه الله تعالى قيل وتقول

الاول

فيه اي في ... اولا ان المعارضة سند فيه اذ للمص ان يقول على
تقدير عدم كون تأثيره تعالى في العالم بالايجاب بل بالاختيار
لزوم الترجيح بلا مرجح ممنوع لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل
بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في وقت فتوقف الايجاد على هذا
التقدير على شرط مم كما ذكره في تحقيق مذهب المص وقيل
هذا المنع لا يتوجه على اصل الدليل اذ محصله ان تأثير الواجب
تعالى في ايجاد العالم ان كان بالايجاب الذي زعمه الحكماء وكان
العالم حادثا لتوقف التأثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق
المص والحكماء ايضا والحاصل ان منع التوقف على شرط على
تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل
موجبا والاثر حادثا فلا وجه له عند المص والحكماء وذلك ظ

الثاني

جدا الثاني ان للمعترض له ان يقول ان العالم قديم اذ لو كان
حادثا لتوقف الخ ممنوع والمستند ما عرفت وفيه ظ ان
المص لا يمنع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط
الخ على الاطلاق بل انما يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا

الثالث

لا موجبا الثالث ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري

بغير تام اذهم

بغير تام اذهم يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة
في الدليل فلا يصح الاجراء من جانبه وليس ان غرضه انه يمكن
الاجراء من جانب الاشعري الان للحكماء ان يقول اجراءه من
جانبهم الزاما لهم ظاهر جدا مع ان المقام بيان حاصل
الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بعين الالزام ثم لا
يخفى ان ما ذكره في دليل الحاصل بلا دعاء اولا من ان
هذا الاستدلال اي المذكور انما يناسب الاشعري انتهى
كلامه بالفاظه وفيه بحث لان المحشي اشار الى دفع الجنبين
الاولين بل اثبات نفسه بقوله ولا لازما لغرض الايجاب
المذكور يعني ان كون الحادث متوقفا على شرط حادث لا يكون
لازما لغرض الايجاب المذكور على ما نقل صدر المدققين وغيره
من ان التوقف على الشرط اي دفع التزام الذي في الشرط
لا يقول به الاشرذمة من القائلين بالقدم قال صدر
المدققين في رسالة اثبات الواجب وانما ينبغي التزام هذا
الراي الحكماء فاخرا وقال غياث المدققين في شرح رأي
قدماء الحكماء المدققين فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على
من تصفح الصحف المذكورة منهم وانما التزم قوم من المقلدين
المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامهم والمنكرون للتسلسل الشروط

اما ورود الدليل
يعني ان ح المحقق اثبات ال المعارضة
وجواب المعارضة ايضا بقوله ولا
لازما لغرض الايجاب المذكور فلم
يمكن ما قال من الجواب المعارضة
وتمسح ان الجواب المعارضة بقوله ولا
على ما ذكر في الجواب المذكور حتى
لازما لغرض الايجاب المذكور المعارضة
يتوجه انه يمكن جواب المعارضة
من وجه آخر كما ذكره المورد والحاصل كلام
المحشي المحقق انه مشتمل على الاشارة
على المعارضة مشتمل على جواب المعارضة
ايضا من وجهين احدهما قوله فيه
مسلم فيه ايضا والاخر التعرض له
منها ولا لازما لغرض الايجاب
المذكور منه حكى

الحادثة بينوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر وهو انهم
اثبتوا حركة سرمدية وهي امر واحد متصل لا اجزاء فرضية فكل
فرد من الحوادث مستند الى بعض معين من تلك الحركة الواحدة
وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فظهر ان التوقف على الشرط
الحادث لا يكون لازما لغرض الايجاب المذكور ومبنى المعارضة
المذكورة انما هو كون التوقف على الشرط المذكور وبالجملة اذا
امكن تخصيص حقية التوقف على الشرط الحادث وجب ان يكون
التوقف على الشرط الحادث اما ان يكون حقا على الاطلاق
فتوجه المعارضة من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على الاطلاق
ولا يصح استعمال الامر الباطل في الدليل فاندفع بما ذكرنا الثلثة
الاول من الابحاث كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان حاصل
الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بايمن الالزام منظور
فيه لان ما ذكره المحشي بقوله الحاصل كلامهم الخ هو حاصل ما نقل
بقوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى وليس فيه افراد الدليل
باسقاط التخلف حتى يتصور كونه الزاميا او غير الزامي قيل
قوله والحاصل حينئذ ان المعارضة اسقط التخلف للاشارة
الى ان العمدة في المعارضة هي استعمال المقدمة المذكورة في الدليل
وهي التوقف على الشرط لا التخلف قوله لا يخفى منافاة ما ذكره

في ذيل

في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال المذكور في
الشرح انما يناسب مذهب الاشعري منظور فيه لانه ان كان المراد
بوجه المنافاة ان المحشي لما اسقط التخلف المأخوذ في الدليل
المذكور في الشرح واجرى بناء في المقدمات من جانب الاشعري
فيلزم ان لا يكون الدليل المذكور في الشرح مناسبا للاشعري
لان مع التغير يصير دليلا آخر قلت هذا مدفوع عن المحشي
لان المحشي نقل الدليل الذي ذكره الاشعري باستعمالهم
المقدمة المأخوذة في الدليل المذكور في الشرح وهي التوقف
على الشرط ويشهد بذلك قوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى
الخ لا ان المحشي اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف
وايضا نقول على تقدير اجرائه من جانبهم واسقاط التخلف
لا يلزم المنافاة اصلا لان فائدة الاسقاط هي التنبيه على
ان مدار المناسبة وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة في
الدليل وهي التوقف على الشرط في اثبات المط وان كان
المراد توجه المنافاة امرا آخر فلينبه حتى ينظر في صحته و
فساده ويمكن ان يقال ان مراده بتوجه المنافاة هو ان
الدليل الذي نقله المحشي بقوله فقالوا ان كان تأثيره تعالى
يفهم منه ان الاشعرية ايضا لا يقولون باللزوم وبين كون الشيء

حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط فالتوقف على الشرط لا يكون حقا
عندهم ايضا كالمص وغيره فلا يصح لهم استعمال تلك المقدمة في
اثبات مطلوبهم فالدليل المذكور في الشرح لا يناسبهم ايضا والحاصل
ان المحشي قد حكم بان الدليل المذكور في الشرح انما يناسب لتابعي
الاشعري وفيه شيء لان الدليل الذي نقله المحشي من جانب
الاشعري يرجع حاصله الى قياس الخلف كان يقال لا يتوقف
تاثيره تعالى في الحادث على امر غير الارادة الواجب جل شانه
والا يلزم القدم او التسلسل بيانه ان ذلك الامر من الذي يكون
غير ارادة الواجب جل شانه لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
فان كان قديما يلزم قدم الحادث وان كان حادثا فتاثيره
تعالى فيه ايضا موقوف على امر اخر سوى ارادته تعالى وهكذا
فيلزم التسلسل وكلاهما باطل فثبت المط والمقدمة الاولى يصح لهم
استعمال التوقف على الشرط في اثبات مطلوبهم فيكون اخذ
تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا هو غرض المحشي **قوله** فالحق
في الاستدلال ان يقال ما مر سابقا وهو قوله بل الحق ان يقال في اثبات
انه تعالى في وجود العالم ليس بايجاب بالمعنى المذكور
والا لزم قدمه ضرورة **قوله** افترقوا اي تكثرت فرق في هذا المقام
بذكر الداعي واعلم ان في الداعي ستة مذاهب احدها نفي الداعي

مطلقا

مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس
الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس
ذات الواجب جل شانه وهو مذهب الحكماء وثالثها انه اول الايجاد
وهو قسمان اما بالاولوية او الوجوب فقد حصل اربعة مذاهب و
خامسها مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة
وهو مذهب المص المحقق قدس سره **قوله** اي تقدم الفعل المطلق
انما قال هذا لان القائلين بالايجاب هم القائلون بقدم العالم
لم يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه واشخاصه فلا يكون الواجب
تعالى موجبا بالنظر الى جميع اجزاء العالم بل يكون الايجاب بالنظر
الى بعض اجزائه كيف لا وهم ايضا قائلون بالحوادث
اليومية فاللازم من الايجاب هو تقدم الفعل المطلق المتحقق في
ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو قالوا بالايجاب بالقياس
الى جميع اجزاء العالم لم يكن لتخصيص المحشي وجه تخصيص
المحشي لدفع ما يقال انه لم لا يجوز ان يكون الايجاب بالنسبة
الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القائلين بالقدم
وبالجملة قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم لازم البتة
سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم او بعضها
بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى

جميع النقائص اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه
لا وجه للتخصيص بل الظاهر لزوم تقدم كل فرد شخصي من الجواهر
والاعراض وبالجملة تقدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن
العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام وتقدم الكل على
مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا اسمه
لجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى
ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع قطعا ذكرناه **قوله** على ما هو الاشارة
اليه في قول اهل الحق ان بقي في اثباته ان تأثيره تعالى في وجود
العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله
ممنوعا الخ خبر لقوله لكون لزومه وقوله لمحاليته هذا الحدوث سند المنع
وقوله لكان استلزام المحال الخ عطف على قوله لمحاليته هذا
الحدوث وقوله يستلزم لتقدم الشيء على نفسه خبر لقوله لكن
التوقف هذا بيان نظم العبارة وارتباطها وبيان المقصود
هو ان في قول المستدل اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
بحثا من وجهين احدهما ان التوقف على الشرط الحادث غير مسلم
عند المصنف واكثر المتكلمين الا يكون لازما العرض الايجاب المذكور
على ما هو السند وذلك المنع بان التوقف على الشرط الحادث
يجوز ان يكون محالا لجواز ان يكون حدوث الفعل المطلق

الدليل المذكور يجري في افعال العباد
ايضا فلا معنى لقوله سوى الافعال
الصادرة عن العباد لانه اذا كان
الدليل جاريا فلا ينفع اتفاق اهل
الاسلام منه

محالا على تقدير كون تأثيره تعالى بالايجاب بالمعنى المذكور ويكون ذلك
المحال مستلزما لمحال اخر وهو التوقف على الشرط الحادث فلا
يكون التوقف على الشرط الحادث امرا محققا حتى يجوز استعماله
في الدليل لان استعمال الحجة في الدليل بغير المستدل لا يصح
للخصم ان يحكم بقول الخصم الخ لزم من اخذ مجرد الحجة في الدليل
فان قيل هذا البحث وهو قوله لجواز ان يكون حدوث الفعل
المطلق محالا مما لا يضر المستدل لان غرض المستدل هو اثبات
ان حدوث الفعل المطلق من العالم على فرض الايجاب بالمعنى
المذكور محال فتسليم ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور محال هو بعينه تسليم مدعى المستدل فلا تخرج فيكون
هذا البحث خارجا عن قانون المناظرة قلت يمكن ان يبقى في توجيه
ان لمحض تسليم المانع مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه بل لا بد
له من برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على الاحتمال المذكور
وايضا هذا داخل في السند الاخص وثانيهما ان التوقف
المذكور مستلزم لتقدم الشيء على نفسه بيان ذلك ان
تأثيره تعالى اذا كان في العالم بالايجاب يلزم قدم الفعل
المطلق والا يلزم حدوث الفعل المطلق اذ لا واسطة بينهما
فاذا كان تأثيره تعالى في العالم بالايجاب ويكون الفعل المطلق

حادثا ويكون تأثيره تعالى في الفعل المطلق الحادث موقوفا على
شرط حادث يلزم تقدم الشيء على نفسه لان الشرط الحادث
الذي يكون موقوفا عليه للفعل المطلق يكون فردا من ذلك
الفعل المطلق فيكون الفعل المطلق متحققا فيه لان الفرد
لا ينفك عن الطبيعة فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ظاهر فاذا كان الفعل
المطلق حادثا فلا معنى لكون تأثيره تعالى فيه متوقفا على
شرط حادث فان قيل هذا لا يضر للمستدل لان غرضه اثبات
المقدمة بهذا الذي ذكرته مقدمة اخرى فيكون المقدمة
اشد قلنا غرض المحشي ان المقدمة المأخوذة في الدليل
وهي التوقف على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل
باطل عنده بالوجه الذي ذكرنا فكيف يجوز للمستدل استعمال
تلك المقدمة الباطلة في دليله وبالجملة اثبات مقدمة
اخرى انما يفيد للمستدل على تقدير كون مقدمات الدليل
صادقة ولم تكن امرا محالا لكن اذا كان مقدمة من مقدمات
دليله محالا ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال اخر فللمانع ان
يقول ان تلك المح نشأ من المحال الذي اخذ في الدليل
وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا

وهذا غرض

وهذا غرض المحشي وبما حررناه واوضحنا مراده اندفع ما قيل
ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصد انه لو كان فرد من
العالم حادثا لتوقف على امر حادث وهذا مما لا شبهة فيه
وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام
المح ههنا كون فرد من العالم متقدما على آخر لا تقدم الشيء
على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة
فافهم انتهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع بعد الوقوف
على ما ذكرنا مما لا يخفى وقوله مع ان في الكلام خروجا الخ
اشارة الى البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث
الخ وقد عرفت توجيهه ايضا **قوله** فلا حاجة الى هذا التقييد
الخ اعلم ان الموجب بصيغة المفعول يكون معناه ما اثبت
له الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما
ولا يطلق هذا الا على الطبائع كالنار والماء بالنسبة
الى مقتضى طبيعتها والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون مقابلا
للفاعل المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما تفيض
الوجوب الى الغير اي الى اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون
تاما وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار

مستجمعا للشرائط يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط
تاما لم يكن موجبا تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون
بصيغة الفاعل وقوله التام قيد احترازي وكان المحشي
قرأه بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول لا يكون
الا تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك
والحق ان هذا الاعتراض لا ريبة له لانا لو سلمنا ان الموجب
بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما ومع ذلك ذكر الموجب
مع التام لا يلزم منه فساد لان كثيرا ما يذكر في العبارة
شئ متعين في شئ مع ذكر ذلك الشئ **قوله** لان الموجب
التام مشترك بين الموجبين هذا اشارة الى كونه للتوضيح لان
غرض المحشي هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا
وكونه مشتركا بين الموجبين لا ينافي كونه بيانيا لان
الحاصل يرجع الى ان الموجب التام متحقق في موجبين و
مشترك بينهما وكان المحشي جعل معنى التوضيح التعيين
وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه مشترك
وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان هذا القيد ليس
احترازيا بل يكون بيانيا **قوله** وايضا التخلف عن الموجب
التام هذا اشارة الى بحث آخر وهو انه يجوز ان يكون التخلف

عن الموجب التام امرا محالا ومستلزما لمحال آخر وهو اجتماع النقيضين
الذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره فيلزم اخذ
المحال في الدليل على ما عرفت سابقا فلا نطول بذكره **قوله**
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث هذا اشارة الى بحث آخر وحاصله
انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره حادثا يلزم التخلف
البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث ام لا لان ذلك
الاثر اذا كان حادثا يجب ان يكون في الازل والموجب التام
يكون في الازل فيلزم التخلف سواء كان موقوفا على شرط حادث
ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث يكون مستدركا والعلم
ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث
مطلق اثر الموجب يدافع للبحث الآتي وهو قوله اقول على
هذا التقدير يلزم تقدم الفعل المطلق ويمكن ان يقال ان كل
واحد من البحثين يلزم يكون مع قطع النظر عن الآخر ومثل هذا
التوجيه ذكره السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين في
مثل هذا المقام وربما يجاب ان هذه الابحاث سابقة في مقام المنع
والجدل **قوله** اقول على هذا التقدير يلزم تقدم الفعل المطلق الخ
يعني يلزم من فرض حدوث الفعل المطلق تقدمه لان الشروط
اذا كانت متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة

تعاقب تلك الشروط الغير المتناهية لان تلك الشروط من افراد
طبيعة الفعل المطلق فيكون طبيعة الفعل المطلق قديمة
وافرادها حادثة وهذا ليس موافقا للتحقيق فان شئت
ان تتقوه بالقول الثابت فاستمع لما نتلو عليك من القصص

الثالث اعلم ان القدم والازلية قسمان احدهما القدم
الزماني والازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير الزمانية
والقدم الغير الزماني فالشيء الذي يكون ازليا زمانيا انما
يكون باعتبار ان ليس ذلك الشيء في جزء من اجزاء الزمان
من جانب الماضي الا ويكون ذلك الشيء موجودا فيه والحادث
الزماني في مقابله والشيء الذي يكون قديما غير زماني انما يكون
باعتبار ان لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا
والحادث في مقابله فظهر من هذا ان الحدوث بالمعنيين
اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يكون الطبيعة قديمة بالزمان
وافرادها حادثة ولا يجوز ان يكون الطبيعة قديمة غير القدم
الزماني وهو القدم الواقعي مع كون جميع افرادها حادثة
حدوثا واقعيا اما الاول فلان الزمان لما كان قابلا
للقسمة لا الى نهاية يكون في جزء من اجزائه فرد من الطبيعة
ويكون في جزء اخر فرد اخر من تلك الطبيعة وهكذا ولا يكون

فرد منها في جزء من الزمان بل لكل فرد في جزء منه فقط فيصدق
ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء الزمان دون فرد منها فيكون
افرادها حادثة بالزمان وهي قديمة بالزمان وهذا مثل ما يقال
ان الورد كان شهرا او شهرين والحال ان فردا منه
لا يكون شهرا او شهرين على الفرض بدل الشهر والشهرين
السنة والسنتين و لنفرض بدل السنة والسنين كل
الزمان فانه لا يتفاوت الحكم في ذلك وبالجملة كلما وضع اطول
لم يختلف الحكم وهو ظاهر على من انصف من نفسه واما الثاني
فلان القديم الواقعي هو ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم
في الخارج اصلا والحادث الواقعي ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
في الخارج واذا كان جميع افراد الطبيعة واحدة مسبوقة بالعدم
في الخارج يلزم ان يكون تلك الطبيعة ايضا مسبوقة بالعدم والا
يلزم تحقق الطبيعة مجردة من الفرد وهو باطل لان الطبيعة
مجردة من الفرد وهو باطل لان الطبيعة مجردة من الفرد في
الخارج والواقع لا وجود لها على ما تقرر في موضعه ولما فرض
ان تلك الشروط الغير المتناهية حادثة حدوثا واقعيا
يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك الشروط
الغير المتناهية حادثة حدوثا واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة

مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك الحكم بين كون تلك الشروط
متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت طبيعة ما من الطبائع قديمة
بغير القدم الزماني فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئي من جزئياتها
الحقيقة قديما قوله لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم
تخلف المعلول عن الموجب التام بناء على ان تلك الشروط
لما كانت حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل لابد ان
يكون اجتماعها في اللاازل فيكون المشروط مع شرائطه
في اللاازل والموجب التام في الازل فيلزم التخلف وهو ظ
وهذا المبحث قد علم مما سبق فلا احتياج الى ذكره مرة اخرى
قيل قال بعض الاعلام لا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقدير
تخلف المعلول عن الموجب التام واقول هذا اذا كان الاجتماع
في الازل وللاجتماع احتمال آخر نبهناك عليه فتنبه انتهى
كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف ليس باعتبار ان
الشروط المجتمعة في الازل والمشروط في اللاازل فيلزم
التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة فلا يتصور
اجتماعها الا في اللاازل فيكون الشروط الحادثة مع شرائطه
الحادثة في اللاازل والموجب التام في اللاازل فيلزم التخلف
واما قوله وللاجتماع احتمال نبهناك عليه فتنبه فاعلم ان

لانه ... ان الانفكاك
بين الشروط والفعل المطلق مستلزم
انه ... من التام بقوله
تخلف لان ذات ...
... الاجتماع في الازل

هذا القائل ظنون قول الشارح متعاقبة ثم قال اي في الحدوث
بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقي الاول او لا كما في
المعد وعلى الثاني يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا
يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه وانظر في كلامه بل يقع
لي في الاعتراض على ما قاله المحشي ويمكن ان يوجه كلامه بان
مراده ان الشروط المجتمعة الحادثة في اللاازل لما كانت
غير متناهية يكون الطبيعة متحققة في ضمن تلك
الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة والافراد
حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب التام وفيه
شيء لان من توهم كون الطبيعة قديمة وافرادها حادثة
انما توهم في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر
المحشي ذلك الاحتمال في صورة تعاقب الافراد كما اوضحناه
مع بيان ما هو الحق بالتصديق لان قدم الطبيعة في صورة
الاجتماع المذكور ليس بمعقول بناء على جواز تحقق الامور
المتناهية دفعة واحدة في الاتفاق ومن بين الطبيعة وافرادها
في الوجود ومعنى اجتماع الشرط على ما يفهم مما نبه عليه هو ان
لا يحدث شرط عقيب شرط بل يكون حدوث جميعها معا في
~~لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع~~

حاصل كلام المورد ان الشروط
لما كانت قديمة بدون الانقطاعات
الازل الآن ان حدوث الفعل المطلق
لم يلزم التخلف فانه يقع على ما ذكره
الخ ... حل

الشرط على ما يفهم مما نبه عليه هو ان لا يحدث شرط عقيب شرط
بل يكون حدوث جميعها معا فح لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها
لان وجودهما على هذا الفرض يكون معا قوله لا يخفى عليك
الخ واعلم ان عنوان هذه الحاشية مقدم على العنوان
الى الحاشية السابقة عليها وايضا هذا البحث قد علم مما سبق في قوله
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى
المذكور وكان اعادة هذا البحث لذلك قوله فان قيل مراد
الشارح لانه لا يمكن هذا التوجيه من جانب الشارح فلم يذكره
فيما سبق اراد ذكره هنا وحاصل التوجيه ان مراد
الشارح من قوله يلزم قدم القدم بالتشخص او القدم لجميع
الافراد والا يلزم الحدوث بالتشخص والحدوث بالشخص
انما يتم بشروط حادثة فلا بد من قوله اذ لو كان حادثا الى
آخره ولا يكون مستدركا وحاصل دفع ذلك التوجيه هو ان
الاستدراك باق بحاله لانه تم المقصود بدونه بان يقول
في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في وجود العالم
ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالتشخص او القدم لجميع الافراد
والكل باطل لما بيناه قبيل فقوله اذ لو كان حادثا مستدرك
في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا وما ذكره

الشارح بيانا آخر قلت فح لا مدفع لما ذكره المحشي بقوله وايضا لا
يندفع الخ قال المص قدس سره ثم انتقل لما ذكره في نقد المحصل
ولا بأس بان ينقل عبارته انه قال فيه بعد ما نقل عن الاعتراض
الذي ذكره الشارح عن الامام الرازي والمعتمد في ابطال ان
الواسطة تمنع ان يكون واجب الوجود لا امتناع ان يكون
الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم
لان المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع
الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم مح انتهى
وقد يقال في توجيه كلام المص وهو قوله والواسطة غير معقولة
ان بعد نفي الايجاب يتوهم انه لا يلزم ثبوت الاختيار
لان الايجاب الذي يعلمنا من الطبايع منتف عن الواجب
جل شانه لكن يتوهم ان يقول ان الاختيار الذي يشاهد
من بعض الموجودات كالانسان مثلا ليس في الواجب
ايضا لان اختيار الواجب تعالى ليس من قبيل اختيارنا
لان اختيار الواجب قديم واختيارنا ممكن فيلزم
ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في الطبايع وبين
الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره الى دفع هذا بقوله
والواسطة غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار

والواسطة غير معقولة يعني كلامه قدس سره

الواجب جل ذكره ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس ممكنا واختيارنا
ممكن وانه ليس زائدا واختيارنا زائد لكن هذا لا يخرجه عن كونه
اختيارا بل اللازم حينئذ ان يكون اختياره جل ذكره اكمل واقوى
من اختيارنا ويكون اختياره فردا كاملا من الاختيارات ومثل
ذلك ان الوجود اذا فرضناه قائما بذاته فهذا لا يخرجه عن كونه
وجودا بل يكون فردا تاما من الوجودات وكالبياض مثلا فانه
لو جاز قيامه بنفسه بدون الموضوع لكان بياضا تاما حاصلا
في نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وجميع ما غيرها من
الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون اعتراض الشارح على المصنف
قدس سره غير مقابل بشيء من سوء فهم مراده قدس سره
ووجه بعض الشارحين كلام المصنف بحيث يكون اعتراض الشارح
غير مقابل ايضا وحاصله ان موجد الشيء لا يخلو اما ان يكون
موجبا لا يمكن ان يتخلف عنه معلوله او لا فان كان الاول كان
موجبا وان كان الثاني كان مختارا فلو لم يكن البارى تعالى
قادرا مختارا لكان موجبا لانه لا واسطة بين كون موجد العالم
قادرا وبين كونه موجبا على ما ذكرنا فتجويز ان موجد العالم لا
يكون قادرا ولا مختارا ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الايجاب
والاختيار غير معقول واليه اشار المصنف قدس سره بقوله

والواسطة غير معقولة والوجهان متقاربان وقيل اقول لا يبعد ان
يكون قول المصنف قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد الواجب
يكون القدرة ممكنة ولا يجوز ان يكون علتها غير الذات لاستحالة
احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى امر خارج لكونه نقصا يجب
تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات فيكون
الذات موجبا في ايجاده لا قادرا لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان
يكون الذات فاعلا بالاختيار للقدرة لهذا الاخير بعينه فيلزمهم
كون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا على الكل وليس
ايضا موجبا في الكل فهو الواسطة بين القادر والموجب المنفية
بقوله والواسطة غير معقولة وسيجيء بيان عدم المعقولية
في الكتاب عنقريب وح لا وجه لما سنذكره الشارح انتهى كلامه
بالفاظه ويمكن ان يناقش بانه لا حسن لهذا التوجيه لان رد
مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي يلزم عليهم سيجيء وهو مبحث
برأسه وليس غرض المصنف الاشارة الى رد مذهبهم هنا لانه قدس
سره سيجعل البحث على حدة على ما سيأتي ويمكن ان يقال ان
قول المصنف قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض الذي اورده
الشارح تقريره ان المختار الكل اعم من الموجب المنفي عليه بكاره

كما ذكره صاحب السلم تحقيقا الى تلقى الكمال من المخلوق وهذا بديهى ايضا
فاذا كان كذلك لم يصح ان يكون المخلوق قادرا وخالقه غير قادر
فتجويز ان يكون الواجب غير قادر يستلزم واثره
قادرا غير معقول لانه بديهي البطلان يستلزم ان يكون المخلوق اشرف
من خالقه واكمل منه ويمكن ان يقال ايضا ان قول المصنف والواسطة
غير معقولة اشارة الى دفع ما اورده الشارح وتقريره ان موجد
القادر المختار وخالقه يجب ان يكون قادرا كما ان موجد العالم
يجب ان يكون عالما كما سيجيء في مبحث اثبات علم الواجب
جل شانه فتجويز كون الواسطة قادرا مختارا دون موجده وخالقه
غير معقول والوجهان متقاربان لكن الفرق بينهما
واعلم ان جميع ما ذكرنا من التوجيهات لقول المصنف والواسطة
غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الايجاب
الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين فنقول قد عرفت
فيما سبق ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب الذي
يكون للطبايع كالنار وهذا المعنى منفي عن الواجب جل شانه
باجماع العقلاء وثانيها الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر
الى ذات الارادة وهذا الوجوب ثابت له تعالى باجماع الحكماء
والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة

والاختيار

والاختيار على ما نقلنا عن المحقق في شرح الاشارات وثالثها امتناع
انفكاك وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه وهذا المعنى ثابت
له تعالى عند الحكماء القائلين بقدم العالم ومنفي عنه جل شانه
باجماع المتكلمين بل باجماع المليين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في المعنى الاخير وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم
وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم
وحدوثه اذا عرفت هذا التحقيق فيمكن لك توجيه كلام المصنف
على وجه يكون مبنيا على هذا التحقيق كان يقال ان هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان معترضا يعترض بانه يحتمل احتمال آخر
وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب جل شانه موجبا بالايجاب
الذي للطبايع ولا موجبا بالايجاب الذي بالنظر الى الارادة
والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا بل يكون واسطة
بينهما فيكون موجبا بايجاب غيرهما فاجاب بان الواسطة
غير معقولة ووجه عدم المعقولية هو انه ان لم يكن له شعور
وارادة واختيار في فعله فيكون كالطبايع وان كان له شعور
وارادة واختيار في فعله فيكون مختارا وايضا سيجيء البراهين
على اثبات القدرة والاختيار له جل شانه فلا معنى للواسطة
اصلا ويمكن حمل كلام المصنف على وجه آخر وهو ان هذا رد على القول

بناء على انه علة الايجاب
للاختيار فاذا كان الايجاب
الذي هو معلول الاختيار
منتفيا فالعلة ايضا
منتفية

بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس في ان احدهما في الايجاب
والاختيار بل انهما في القدم والحدوث وحاصل الرد هو ان
الايجاب الذي للطبايع منفي عنه جل شانه باجماع العقلاء
واثبات القدرة والاختيار والايجاب بسبب الارادة والاختيار
مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب
الذي للطبايع وبين الايجاب الذي بالارادة والاختيار
غير معقولة فلا يتصور النزاع في الايجاب فيتعين ان يكون النزاع
منحصرا في قدم العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة
وهذا التوجيه وجيه موافق لما ذكره المص في شرح الاشارات
من انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار
للواجب جل شانه بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه **قال**
الشارح اقول لم يثبت فيما سبق الخ هذا الاعتراض انما نشا من عدم
فهم غرض المص قدس سره لم يقل وجود العالم بعد عدمه لما سبق
بنفي الايجاب حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق الى آخر ما ذكره
الشارح والحاصل ليس في كلام المص اشارة الى تعليل هذا المطلب
بشيء ام لا فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون بما سبق الاعتراض ثم
عليه فيحتمل ان يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي

المشهور الدال صريحا على هذا او لما كان المشهور ان دليل وجود العالم
بعد عدمه هو الاجماع والحديث النبوي المشهور الدال صريحا على هذا
لم يصرح المص قدس سره بهما لان شهرته كفت مؤنة الذكر وقد
عرفت فيما سبق توجيهات اخر لكلام المص بحيث يندفع بها
اعتراض الشارح **قوله** اقول العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع
المليين والحديث قيل اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يستلزم
للدور لان حجية الاجماع والحديث يتوقف على اثبات النبوة
واثبات النبوة موقوف على كون الواجب جل شانه قادرا لا
موجبا لانه لو كان موجبا لكان لقائل ان يقول يجوز ان لا يقدر
على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب فاثبات حدوث العالم
متاخر عما هو متاخر عن ثبوت القدرة بمرتبتين واجيب بان
اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك
بل على القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لانه على تقدير
الايجاب الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم و
مصالح ولا يجوز عليه تعالى اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب
تنزيهه تعالى عنه ونقل عن غياث المدققين قال في ارشاد دليل
الهدى انه اذا شوهدت المعجزات او روي عليه نقل يحصل اليقين بصدق صاحب
المعجزة عليه السلام بلا ارتياب فيحصل العلم بكل ما اخبر حتى

واعلم ان اثبات الصدور على هذا الوجه مبني على ما هو
المشهور من ان النزاع بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه وانهما
متفقان على اثبات القدرة والاختيار وان اثبات القدرة
والاختيار انما هو بحدوث العالم وبناء
على صحة تلك المقدمات يلزم الدور
المذكور بحسب النظر فتأمل

المشهور

بوجود الواجب ايض وكذلك سائر صفاته تع وكذلك حدوث العالم وانشاؤها
وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة والاختيار مطلقا
بل على وجود الواجب شانه ايض لان اثبات النبوة لا يكون الا
باظهار المعجزة والتحقيق ان اثبات النبوة موقوف على
وجود القدرة والاختيار لا على العلم بوجود القدرة والاختيار
لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب
تنزيهه تعالى عنه وهذا القدر كاف في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة
يثبت صدق النبي ع واذا اثبت صدقه ثبت صدقه في كل ما اخبر
به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوف
على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة والاختيار يكون
موقوفا على اثبات القدرة فقد حصل الخلاف الجنة فلم
يلزم الدور كان للعدم شركة في افادة الوجود تحرير هذا
البرهان وتوضيحه على وجه ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار
ذاته بذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له بهذا الاعتبار
استشمام رائحة من الفعل اصلا وهو ظاهر جلي فلا بد ان يكون
لكل ممكن مخرج من القوة الى الفعل ولا بد ان يكون ذلك
المخرج بما هو مخرج من القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه
والا يلزم ان يكون للقوة دخل في اخراج الشيء من القوة

قوله

الى الفعل

الى الفعل وهو باطل بالبديهة فيلزم ان يكون المخرج المذكور بالفعل
من كل الوجوه والفعل من كل الوجوه انما هي صفة الاول تع
فثبت من هذا انه مفيض الفعلية والوجود وليس الا الواجب جل
شانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون الممكن بعد اكتساب الوجود من
الواجب تعالى وبعد خروجه من القوة الى الفعل يفيض الوجود
على ممكن اخر قلت مسلك التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك
ان العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة والى ما بالفعل
ثم يقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل فيطرحه خلف ظهره ثم ينظر الى ما بالفعل فلو
كان مشوبا بالقوة فيحلله ايض وهكذا الى ان ينتهي الى ما
بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات عز ذكره
فظهر من هذا سر ما وقع في الكتاب الكريم الالهي جل شانه
اسمه خالق كل شيء ولا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهل من
خالق غير الله وصحة قول من قال ان الامكان علة للحاجة الى
علة ما وبعد التفحص وتعمق النظر ينكشف ان الامكان
علة للاحتياج الى علة واجب الوجود بالذات فان قيل اذا
كان موجد جميع الاشياء هو الواجب جل ذكره فينهدم بنيان
التكاليف الشرعية والثواب والعقاب وغيرها من الملة لا

منافاة بين ما حكم عليه البرهان واقتضاه وبين كون العبد
فاعلا مختارا الذي هو مناط صحة التكاليف الشرعية والثواب
والعقاب لان الذي دل عليه البرهان هو ان مفيض الوجود
لا يكون الا الواجب جل سلطانه لا انه لا يكون ممكن موقوفا
عليه بالنسبة الى ممكن آخر ولا يكون ممكن جزء الممكن آخر فهذا
مما لا ينفيه البرهان فنقول ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر
للفعل ويكون هو باعتبار قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة
التامة فقدرة العبد وارادته لهما دخل في افعاله وهذا القدر
كاف في صحة التكليف والثواب والعقاب وما يشبه ذلك ما روي
عن بعض ائمتنا صلوات الله عليهم لا جبر ولا تفويض في افعالنا
الاختيارية بل امر بين امرين وسيجيء تفصيل ذلك في بحث
افعال العباد فان قيل لم تفاوت بين مذهب الاشعري
والمعتزلي والحكماء لان الاشعرية يقولون ايضا لا مؤثر في الوجود
الا الله قلت فرق بينهما لان الاشعرية وان كانوا قائلين
بانه لا مؤثر في الوجود الا الله لكنهم قائلون ايضا بانه ليس
ربط عقلي بين ممكنتين بل بعادة الله جارية بان يخلق افعال
العبد مثلا عقيب ارادة العبد وارادته موقوفا عليهما وبالجملة
الاشعري يقولون انه ليس ربط عقلي بين ممكنتين اصلا حتى

قالوا ان

قالوا ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلي
بين المقدمات والنتيجة بطريق جرى عادة الله بفيضان
النتيجة عقيب ترتيب المقدمات بخلاف المعتزلي فانهم يقولون
بالربط العقلي بين ممكنتين ولهذا قالوا بالوجوب العقلي
ايضا بخلاف الاشعري فانهم لم يقولوا الا بالوجوب الشرعي
واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب
وان الامكان بالفحص والبرهان علة للاحتياج الى الواجب
بالذات لا الى علة ما مطلقا فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة
اذا لوحظت باعتبار ان كل واحد واحد منها بحسب جوهر ذاته
الممكنة مجعول للواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة
عرضية وجميع احاد تلك السلسلة متساوية في الفاقة والاستناد
اليه جل شانه ابتداء بلا واسطة واذا لوحظت تلك السلسلة
باعتبار ان بعضها مربوط ببعض آخر ومتوقف عليه من حيث
الشرطية والمشروطية والسببية والمسببية بناء على ان بعضها
منها ما كان ناقصا في حد ذاته بحيث يمتنع استناده اليه
جل شانه بدون الشروط والاسباب فيحتاج الى الشروط و
الاسباب ليمكن له الاستناد اليه جل شانه يكون سلسلة طو
لية منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار

السلسلة الطولية تختلف مراتب احتياجها الى الواجب جل شانه
اكثر لانه يحتاج الى جنابه تعالى في افاضة وجود نفسه وافاضة
وجود شرائطه واسبابه لنقصانه عن ان تستند اليه جل شانه
بدون تلك الشرائط والاسباب فكلما كان اقرب يكون احتياجه
اقل ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان المعلول ابعد
كان الفيض والخير اكثر وكلما كان المعلول اقرب كان الفيض
والخير اقل فالعقل الاول والنظام الجمل يستندان الى الواجب
جل سلطانه بلا واسطة فلا يتصور سلسلة طولية بالقياس
اليهما بل المتصور بالقياس اليهما هو السلسلة الوضعية و
بالقياس الى ما عداهما يتصور السلسلة الطولية والوضعية
جميعا ومن قال بهذه التحقيقات كالمحققين من الحكماء
والمتكلمين لو قال ان بعض ممكن علة لبعض آخر فليس مراده
الا الشرطية والسببية لانه يصح ان يكون كل ممكن علة
فاعلية بالقياس الى كل ممكن فلا يعترض عليه بما اعترض عليه
ابو البركات البغدادي ونقله المصنف المحقق قدس سره في شرح
الاشارات وحاصل اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة لا مؤثر
في الوجود الا الله وتارة ان العقل الاول علة للعقل
الثاني فبين كلاميهم تدافع واجاب عنه المصنف قدس سره

سلطانه فكلما كان العدد جنابه تعالى بكونه احتياجه اليه جل موجوده

قوله الاكابر

قوله الحكماء والمتكلمين لو قال ان بعض ممكن علة لبعض آخر فليس مراده الا الشرطية والسببية

جواب المصنف عن اعتراض ابي البركات البغدادي

هنا

هناك وحاصله ان مرادهم بكون العقل الاول علة للعقل الثاني
ليس الا السببية والمسببية والشرطية والمشروطية لان العقل
الاول علة مقتضية لوجود العقل الثاني والعقل الثاني مكتسب
الوجود عنه وجميع ما ذكرنا هو عرش التحقيق والاتقان ::
سفر رحل اقامة البرهان ومأوى عقول بني نوع الانسان
اياك وان تفسده بوساوس واما جنود الشيطان فارجمها
ببراهين تقويم الايمان وداوم ملازمة اهل الكمال والعرفان
واجتنب عن مخالطة النفوس الناقصة المعاندة من ابناء
الزمان فان مرض النقصان والبطلان من الامراض المسرية
في نفوس بني الاعيان على ما قال الفيلسوف الكبير الاعظم
افلاطون الالهي فان للنفوس جربا كما للابدان ومن
قال بان بعض الممكنات يفيض وجود بعض آخر على ما هو المشهور
ورب مشهور لا اصل له ان الواجب جل شانه اوجد العقل الاول
ثم العقل الاول اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال
ثم العقل الفعال يستند اليه جميع ما بعده قال بالسلسلة الطولية
والوضعية ايضا وهؤلاء الاقوام لم يقولوا بان الامكان علة للاحتياج
الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون ان الامكان علة
الانتهاء الى الواجب بالذات واذا لوحظت الممكنات من حيث

ان كلا واحد منها ممكن يكون مقتضى طباعه الانتهاء الى الواجب بالذات
يكون سلسلة عرضية فاذا لوحظت الممكنات من حيث ان بعضها يستند
الى بعض آخر بمعنى ان بعضا منها يستفيد الوجود من بعض آخر
لا من الواجب جل شانه فالواجب جل شانه علة بعيدة لكن
واصلة الاثر لان طباع كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب جل ذكره
تكون السلسلة بهذا الاعتبار طولية منتهية اليه جل ذكره واعلم
ان كل معلول في السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان
فقط احدهما احتياجه الى علته القريبة ثانيهما الاحتياج
الى الواجب جل ذكره بناء على ان اقتضاء الانتهاء الى الواجب
بالذات طباع كل ممكن واما احتياجه الى علة بعيدة غير الواجب
بالذات لا يكون الا بالعرض لان العلل البعيدة غير الواجب
بالذات لا يكون الا في تلك السلسلة يكون غير واصلة الاثر
لان العلة البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة غير واصلة
الاثر كما في لوازم المهية فان لازم المهية انما يحتاج الى جاعل المهية
بالعرض لا بالذات لان لازم المهية ليس احتياجه الى جاعل المهية
باعتبار نفسه لانه لو فرض ان ملزومه يصح وجوده بدون الجاعل
لكان لازم المهية لازما لها ايضا وثانيهما علة بعيدة واصلة
الاثر كالواجب جل شانه لانه قد ثبت بالبرهان ان كل ممكن

بعضها

باعتبار

باعتبار امكانه يجب ان ينتهي الى الواجب بالذات فالانتهاء الى
الواجب بالذات طباع كل ممكن فليس شيء من الممكن غنيا
عن الواجب بالذات ولا يصح ان يكتفي بعلته القريبة عن الواجب
بالذات كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف
المعلول الذي يقع في السلسلة الطولية التي ذكرناها اولا فانه
لا يوجد هناك معلول يكون له احتياجات كثيرة كما ذكرنا فاحسن
التدبر حتى ينكشف لك حقيقة الحال قوله والاعراض المفارقة وفيه
بحث لان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه
دال على ان ايجاد موجود ما وافاضة وجود موجود ما سوى الحق
جوهرا او عرضا مفارقا او ماديا مختص بجنابه جل سلطانه
وليس في قدرة ممكن ما من الممكنات افاضة الوجود على ممكن
آخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن شرطا وسببا بالقياس
الى ممكن آخر فاخراج حركات العباد واستثناؤها خروج عن اطاعة
حكم البرهان واستثناء في القواعد العقلية وهو باطل
وايضا الاستثناء المذكور مناف لما اعترف بصحته سابقا من قوله
اذ بملاحظة المذكوره يحكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة
يكون علة لها بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذا المعنى علة لجميع
اجزائه وكذلك قوله ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون



قيل اقول

ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات مدافع لذلك الاستثناء
فتامل حتى نقل عن التحصيل بحث ظاهر لانه ان اراد بالمعنى في قوله
ما فيه معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملازمة
لكن لا نسلم ان العقل كذلك لما تقرر عندهم من انه ليس له حالة
منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي
الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة
مستندا بانه ليس للعدم الذي ينتزعه العقل من ذات الممكن الزائل
الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة
الوجود وكان لما بالقوة المحضة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل هو المستحيل فعلى هذا القول لم يلزم مما نقل نفي كونه
بالبرهان العقلي وان اراده البرهان العقلي في هذا [illegible] في
الكتاب بعد اخر ولم يطلع عليه في موضع حتى يعلم صحته او فساده
انتهى بالفاظه وفيه بحث لان فرق بين معنى ما بالقوة وبين معنى
ما بالقوة لان معنى الاول هو ان يكون الذات بالفعل ويكون
معنيها وصفا من الصفات لم يحصل لها بالفعل بعد وهذا
لا يتصور الا في الماديات لان المجردات جميع صفاتها حاصلة
لها بالفعل عندهم ومعنى الثاني هو ان يكون الذات والحقيقة
داخلة تحت مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات

سواء كانت مجردات او ماديات لانك قد عرفت ان كل ممكن بما هو
ممكن وباعتبار ذاته لا يكون الا بالقوة الصرفة وليس له شائبة
الفعلية اصلا فاذا كان جميع الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة
فلابد لها من مخرج يخرجها من القوة الى الفعل الى اخر ما قلنا
سابقا اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان المراد
من قوله معنى ما بالقوة ليس الصفة المحققة في الواقع ولا الاعم
منها ايضا حتى يشمل الامكان الذاتي الذي هو ليس من الصفات
المتحققة في الواقع بل هو من الصفات الاعتبارية لان هذين
الاحتمالين انما يعقلان اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة
لا معنى ما بالقوة والحل ان المراد على ما قررنا وبينا سابقا هو معنى
ما بالقوة لان جميع الممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت
مفهوم ما بالقوة كما مر **قال** المص ويمكن عروض الوجوب والامكان
للاثر باعتبارين يعني يعرض الوجوب والامكان للمعلول باعتبارين
وتقرير الدليل على وجه يكون كلام المص قدس سره بهذا المعنى جوابا له
هو ان القدرة والاختيار على الفعل الذي هو المعلول فرع
امكان ذلك الاثر وامكان ذلك الاثر محال لان الاثر اما واجب
الوجود او ممتنع الوجود لان الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط
التاثير او لا فان كان مستجمعا لها فالاثر واجب الوجود

قال المصنف

وان لم يكن مستجمعا لها كان الاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر
حتى يصح القدرة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر الى ذاته
وواجب بالنظر الى استجماع الشرايط الفاعل او ممتنع بالنظر
الى عدم استجماع الشرايط والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب
بالغير او الامتناع بالغير والتنافي انما يكون بين الامكان
الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي وعلى ما قررنا لا
وجه لقول الشارح وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار ٣٣ لان التنافي للقدرة انما يكون اليه بالنظر
الى جانب المعلول فقول الش وهذا ما يقال من ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يناسب لجواب الدليل الثاني
وايضا الامكان في عبارة المص منسوب الى الاثر نفسه لا الى صدور
الاثر كما ذكره الش فتوجيه الشارح ليس بوجيه **قال الش** فلا
قال الشارح
يتمكن من الترك اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة حال العلة
كما ان الاول باعتبار ملاحظة حال المعلول وحاصل هذا الدليل
هو ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها
للفاعل والعلة لان القدرة بهذا المعنى لا تخلو اما ان
يكون ثابتة حال وجود الاثر وهو باطل لان الفاعل ح لا يتمكن
من الترك بل يجب الفعل واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر

وهو باطل

وهو باطل ايضا لانه حين عدم الاثر يجب العدم ويمتنع الفعل فلا
يثبت للفاعل التمكن من الفعل والترك اصلا وجوابه انه لا يكون
تاما علتها مستوفية والجواب التام الدافع لهذا الاستدلال
هو ان يق انه يمكن الجواب باختيار كل واحد من شقي الترديد
اما الاول فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر
بمعنى ان الفاعل اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن
الارادة يثبت له التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر
ووجوب الفعل انما هو مع ملاحظة الارادة فكون الفاعل
بحيث يجب ان يصدر عنه فعله انما هو مع ملاحظة الارادة
لا بدون ملاحظة الارادة فهذا الوجوب انما هو بسبب الارادة
والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وهذا ما يقال
ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله
حين وجود الاثر يجب الفعل ان اراد انه يجب الفعل بالنظر
الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة فهو ممنوع وان
اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم لا يضرنا لانا لم
ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل مع ملاحظة
الارادة بل انما ادعينا انه ثابت له بدون ملاحظة الارادة
واما الثاني فنختار ان التمكن من الفعل والترك حال عدم الاثر

لكن التمكن من الفعل والترك انما هو ثابت لذات الفاعل مع قطع
النظر من ارادة الترك او عدم ارادة الفعل ومع ملاحظة ارادة
الترك او عدم ارادة الفعل لا يثبت التمكن من الفعل والترك
في تلك الملاحظة قوله واما حال عدم فيجب عدمه ولا يتمكن من
الفعل ان اراد انه يجب العدم بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع
النظر من ارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو ممنوع وان اراد
انه يجب العدم مع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل
فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم ندع ان التمكن من الفعل والترك
يثبت للفاعل بجميع الاعتبارات والملاحظات بل ادعينا
انه ثابت له باعتبار ذاته بدون ملاحظة الارادة قوله فان
قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح هذه شبهة مشهورة
وتوضيحها ان الصفات الكمالية عين الواجب جل سلطانه
عند الحكماء والمعتزلة فلم يبق بينهما نزاع في قدم العالم وحدوثه
لانه على ذلك التقدير يكون الذات والقدرة والارادة والعلم
بالاصلح وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما لان
جميع تلك الصفات الكمالية عين الذات والذات يكون
في الازل فيلزم قدم العالم ويلزم ثبوت الايجاب ونفي
القدرة بمعنى صحة الفعل والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم

واعلم ان هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة الصفات
ايضا لانه اذا كان الواجب جل شانه قديما والقدرة و
الارادة قديمتين يلزم قدم المراد والجواب الجواب اما
الجواب بان الارادة قديمة والتعلق حادث فليس بشيء لانه يلزم
التسلسل في التعلقات او ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح قوله قلت لما كان
المراد الخ حاصل الجواب هو التصرف في جانب المعلول بان
المعلول هو الامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو الى ث
في الوقت المعين لا القديم الازلي لانه لم يتعلق به العلم بالاصلح
حتى يلزم وجوده في الازل وحاصله ان الاصلح كما ان المعلول
هو الوجود الحدوثي فقط لان العلم بالاصلح انما يتعلق بالوجود
الحدوثي دون الوجود الغير الحدوثي فالوجود الغير الحدوثي الذي
هو الوجود الازلي لم يصر متعلقا للعلم بالاصلح حتى يجب تحققه
ويمكن ان يقال ايضا ان الوجود الغير الحدوثي الذي هو الوجود
الازلي للعالم يجوز ان يكون ممتنعا فكون الواجب بجميع صفاته
الكمالية قديما لا ينفع في ايجاده لان الامر الذي يكون ممتنع
التحقق لا يصير متعلق الايجاد كما ان شريك الباري لا يصير
متعلق الايجاد وبالجملة نختار ان جميع ما يتوقف عليه وجود
العالم يكون في الازل لكن لا يكون وجود العالم في الازل

والامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح هو

جواز امتناع وجود الازلي للعالم

لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا لا يقال اذا لم يتحقق
امكان الوجود الازلي للعالم في الازل فلم يكن العلة التامة لوجود
العالم في الازل قلت الامكان من مراتب المعلول مأخوذ في
جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم فان قلت يلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة والحال ان البرهان حكم بان
المعلول يجب ان يكون مع علته التامة ولا يجوز التخلف عنها
قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا تأبى عنها ذات المعلول
واما المعية التي تأبى عنها ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية
كما ان المعلول يمتنع ان يكون في مرتبة ذات العلة التامة
لانا نعقل العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول
على الامتناع تحقق المعية في مرتبة الذات
فيلزم التخلف ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود
الخارجي اصلا والارتياب ان كلما نعقل العلة التامة يكون
المعلول ايضا موجودا في تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان
لان ماهية الاربعة علة تامة للزوجية والحال انه يمكن لنا
تصور ماهية الاربعة بدون ان يتصور الزوجية لان الزوجية
ليست في تلك المرتبة لان الماهية من حيث هي ليست الا هي
بل يكون الزوجية في مرتبة اخرى قال الصدر المدقق في رسالة
اثبات الذات والصفات فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل

لفعله وعلمه بذلك نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور ذلك
الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه
الكل منه في مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية
ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الكل منه لصدر عنه ويكون فاعليته
وعلمه بذلك نفس ذاته قال الاستاذ الولد تحرير الجواب وتوجيهه انه ان
اريد بالفعل في السؤال حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل
لفعله وعلمه بذلك نفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لا ما يشمل الطرفين
المتقابلين فلا نم ان القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت
باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة على ما يظهر بالنظر
فيما راءه وان اريد به الفعل وجودا وعدما اي ايجادا واعداما
وكفا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل
فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفاعل فيكون
متمكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا الاصدر المصلحة راه
مثل زيادة استحقاقه واستعداده لا انه لا يصدر دون
مقابله فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد اذا كان

موجبا لصدوره شيئا للفاعل على فعله دون مقابله لم يكن الفاعل
متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم يكن كذلك بل اختاره
الفاعل لمصلحة وهو راى انه خير من مقابله لزم ان يكون فاعلا
لغرض والحكما ينفون هذا ولا يعللون افعاله تعالى بالاغراض

الا بسبب داع موجب لصدوره

قلت نختار الاول اولا ولا نم انه لو كان الاستحقاق موجبا
لما لم يكن الفاعل متمكنا قادرا بل الفاعل بذاته قبله ا
متمكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب الايجاب ولا ينفي القدرة
والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر ثانيا في الثاني ونقول
ان اريد بالغرض غرض في نفس الفعل فاللزوم مم وان اريد
ما يشمله فبطلان اللازم غير مم لجريان المغالطة واعلم ان الفرق
بين ما ذكره المحشي وبين ما نقلنا عن صدر المدققين
هو ان ما ذكره المحشي ظاهره ناظر الى اثبات قدم العالم اولا
ويتفرع عليه نفي القدرة واثبات الايجاب وما نقلنا عن صدر
المدققين ظاهره ناظر الى نفي القدرة واثبات الايجاب وليس
في كلامه ما يشعر باثبات قدم العالم وان امكن اجراء محصل
كلامه على اثبات قدم العالم وبالجملة مالهما ومرجعهما واحد
قوله لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة الخ حاصله
ان الوجوب الناشي من الارادة التي هي عين الذات ينافي

القدرة

القدرة التي هي بمعنى صحة الفعل والترك لان الارادة اذا كانت عين الذات
كانت لازمة لها فلا يمكن الترك والا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة
التي فسرها الحكما وهي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن
شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم التخلف بخلاف المتكلمين
وفيه بحث لانه ان اراد ان الارادة لما كانت عين الذات فيلزم
قدم المراد فيثبت الايجاب فهذا البحث قد مر مع جوابه وان
اراد ان القدرة والاختيار عند الحكما غير القدرة والاختيار عند
المتكلمين على ما يشعر به قوله على تفسير الحكما فيكون الوجوب بالاختيار
منافيا للقدرة التي عند المتكلمين دون القدرة التي عند الحكما
فيرد عليه انه يلزم بطلان ما ذكره سابقا من ان النزاع بين
الحكما والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه ويمكن ان يق المحشي
لما استشعر بهذا اشار الى دفعه بقوله الحاصل ان انفكاك
العلة التامة الخ يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث العالم
دون الحكما فانهم يقولون بقدم العالم لكن بعد محل تامل فتامل
فيه وايضا قوله مع كونها غير زايدة التقييد فيه بعدم الزيادة
ليس بشيء لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور
وهو ظاهر واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب جل شانه

وجه اشعاره بما قال على تفسير الحكما
ان القدرة والاختيار عند
الحكما غير القدرة والاختيار
عند المتكلمين وقدم
في ذكره ان يقال ان ذكر
تفسير الحكما ليس لاجل بيان
النزاع بين الحكما والمتكلمين
في تفسير القدرة والاختيار بل
لبيان وضوح لزوم التخلف
على المتكلمين دون الحكما فلاجل ذلك
ذكر تفسير الحكما

وبين وجود العالم كان زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه
وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان كان وجود العالم ممكن الوجود
فيه لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم ورجح وجوده في جزء
بخصوصه ولا يكون المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح
بلا مرجح ولا يجوز الترجح بلا مرجح وليكن هذا في ذكر منك لانك
تحتاج اليه فيما ياتي قبيل بعد نقل قول المحشي الى قوله انما اللائق
بهذا المقام وجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون
العلة هي الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك بل العلم
بالاصلح في ذلك الوقت دخل في حدوث الحادث وكون العلم
عين الذات غير مضر اذ المقصود اثر العلم بالاصلح وتحقيق كيفية
الصدور ~~بكيفية الصدور~~ وكيفية العلم بحث آخر سيجيء ان شاء الله
تعالى انتهى كلامه وفيه بحث من وجهين الاول ان جميع المتكلمين
لم يقولوا بالعلم بالاصلح بل بعضهم يقول به والحنفية لا يكون الامع
من لم يقل بالعلم بالاصلح من المتكلمين والثاني ان هذا الجواب
مذكور في آخر هذه الحاشية كما ذكر بقوله اقول قد مر الاشارة
اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح اه **قوله** نعم الوجوب
بالاختيار والارادة الى قوله على تفسير الحكماء يعني ان الارادة
بالمعنى الذي عند الحكماء لا ينافي الوجوب بالذات لا يلزم التخلف

على الحكماء لان الارادة تفيد الوجوب والارادة وهي عين الذات فلا
يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين القائلين
بكون الارادة مفيدة للوجوب وبكونها عين الواجب لانهم يقولون
مع ذلك ان الفاعل يصح منه الفعل والترك وان الاثر حادث لان
العالم حادث عندهم ولا يخفى عليك ان مناط لزوم التخلف انما
هو حدوث العالم مع كون جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا
ولا دخل في ذلك لكون الصفات عينا له تعالى او زائدة عليه
ولا دخل ايضا لتفسير القدرة والاختيار في ذلك **قوله** والحاصل
ان انفكاك المعلول عن العلة التامة في الزمان محال يعني ان اذا
تحققت العلة التامة في زمان ولم يتحقق المعلول معها مع امكان
ان يكون المعلول معها في ذلك الزمان على ما نقلنا عن المتكلمين
من انهم يقولون ان بين وجود العالم ووجود الواجب زمان
ممتد موهوم يكون عدم العالم فيه ويكون كل جزء منه بحيث يمكن
وجود العالم فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم في جزء
منه مع كون جزء آخر يصلح لوجوده فيلزم عليهم التخلف المحال لانه
اذا كان وجود العالم ممكنا في كل جزء منه فاختصاص وجود العالم
بجزء منه دون جزء آخر تخصيص بلا مخصص والقول بجواز الترجح
بلا مرجح دون الترجح بلا مرجح بط لانه يلزم منه اما الترجيح بلا

بلا مرجح او الته على ما عرفت سابقا فالتخلف لم يلزم على المتكلمين
دون الحكماء لان العالم عندهم قديم غير متخلف عن الواجب جل شانه
على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث اليومية
على ما سيجئ بيانه **قوله** فان الحادث فى آن الحدوث يعنى ان
التخلف المحال يلزم على الحكماء فى الحوادث اليومية لا فى المجردات
لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك تخلف بخلاف الحوادث
اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم يكن فى الازل موجودة
فيلزم التخلف الذى لزم على المتكلمين فى جميع العالم لان
جميع العالم عندهم حادثة فالمحال الذى لزم على المتكلمين لزم
على الحكماء ايضا **قوله** اذ لو كانت معه بالزمان ننقل الكلام الى
علتها بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان لكانت
تلك العلة حادثة ايضا لان العلة التامة التى يكون مع الحادث
بالزمان يجب ان يكون حادثة وهو ظاهر جدا فاذا كانت العلة
التامة للحادث حادثة ننقل الكلام الى علة تلك العلة الحادثة
فلا يخلو اما ان يكون مع معلولها بالزمان او متقدمة
عليه فان كانت متقدمة عليه يلزم التخلف وان كانت معه
بالزمان فيكون تلك العلة حادثة ايضا فننقل الكلام
الى علتها وهكذا الى غير النهاية فان كانت جميعها وجودات

فيلزم ترتب امور غير متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق وان كان جميعها
عدمات فلما كان جميع تلك العدمات مع الحادث بالزمان
فيكون تلك العدمات حادثة فلا بد ان يكون قبل آن الحدوث
وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل آن الحدوث وهو باطل
ايضا وان لم يكن جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فيتحقق
احتمال آخر وهو التشابك فنقول صورة التشابك بعضها
وجودات وبعضها عدمات فاذا وضعنا العدمات
او الوجودات فلا يخلو اما ان يكون الوجودات غير متناهية
والعدمات متناهية او بالعكس او كل واحد متناه او
كل واحد غير متناه ولا يجوز ان يكون كل واحد من الوجودات
والعدمات متناهيين لانه لا يحصل من السلسلتين المتناهيتين
سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهى مع المتناهى لا يفيد
غير المتناهى وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها المط فنقول
لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية يلزم
وجود امور غير متناهية مترتبة فى آن وجود الحادث ولو كانت
العدمات غير متناهية لكانت تلك العدمات الحادثة وجودات
قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب وجودات غير متناهية
مرتبة فى آن وجود الحادث ولو كانت العدمات غير متناهية

لكانت تلك العدمات الحادثة وجودات قبل آن وجود الحادث فيلزم ترتب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضا فيتعين ان يكون علل الحادث متقدمة عليه بالزمان واعلم ان هذه الترديدات في صورة كون العلل متعاقبة فلا ينفعه ما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة بالقديم بعلل حادثة غير متناهية غير مجتمعة والتسلسل في الامور الغير المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عدم النفع ان الكلام ليس في العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول بل الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرايط التاثير الذي يجب ان يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الايجاد والحدوث وهو ظاهر وبذلك يندفع كلام الحكما على المتكلمين يعني ان الحكما شنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان الواجب جل شانه كان في الازل لم يكن العالم فيه وقد وقع بين الواجب تعالى ووجود العالم زمان ممتد موهوم مستمر يكون مشغولا بعدم العالم ووقع ايجاد العالم في بعض من ذلك الامتداد بسبب ترجيح الارادة لذلك البعض دون بعض آخر **قوله** ثبت تخلف المعلول عن علته بحيث لا يتخلل الخ حاصله ان التخلف قسمان احدهما محال

المشهور بين الحكماء ان الحوادث مستندة بالقديم بعلل حادثة غير متناهية والتسلسل في الامور الغير المتناهية المتعاقبة جايز عندهم

وهو التخلف المكمل الغير الصريح وثانيهما جايز وهو التخلف الغير المكمل الصريح وما يلزم على الحكما هو الثاني وهو جايز وما يلزم على المتكلمين هو الاول وهو محال **قوله** فهو ما يستحيل الجب الجليل من النظر اي التخلف الزماني محال يحجب الجليل من النظر يعني ان المتكلمين قالوا ان وجود العالم تخلف عن فاعله الذي هو الواجب جل شانه تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم المتخلل بين وجود العالم ووجود الواجب ويكون في ذلك الزمان عدم العالم ثم وجد العالم في بعض ذلك الزمان دون بعض آخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء من ذلك الزمان الوهمي دون جزء آخر مع ان كل جزء منه يصلح للايجاد فيه على مذهبهم وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح جايز دون الترجح بلا مرجح من لغو الاقوال لانه يلزم ح اما الترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت فيلزم عليهم التخلف المحال والى ما ذكرنا من المعضلات اشار المحشي بقوله فهو ما يستحيل الجب الجليل من النظر وايضا قد بينا سابقا عدم معقولية الزمان الموهوم فتذكر **قوله** اقول تقدم الاشارة الى هذا اي بيان ان التخلف الذي يقول به المتكلم يكون من قبيله

اليه فيما سبق من ان العلم

التخلف الذي يكون بقول به الحكيم وانت خبير بان هذا البيان
انما ينفع المتكلمين القائلين بالعلم بالاصلح لا بالاغراض القائـ
ـلين به والاغراض انما هو عليهم قوله هذا الترديد بناء ويمكن
توجيه هذا الكلام بوجه اخر وهو ان هذا الترديد يكون بناء
على الخلاف في انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك
لا يجوز ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم
لا يكون مستندا الى الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في
الواقع بل عدم الشيء يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده قوله
لا ينافي ان الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل
يعني ان مفاد ظاهر العبارة انه وهو حدوث الارادة
لان قول الشيء وجب الفعل يفهم منه ان الارادة والفعل
يكونان معا بحسب الزمان لانه حكم بان وقت الارادة يجب
الفعل والفعل حادث فيكون الارادة ايضا حادثة فلا
ينافي مذهب المصنف قوله يجب الفعل يعني ان القطع
لما كان موهما للخلاف مذهب المصنف فالاول المذكور قوله الى ارادة
الذات الاضافة بيانية فاندفع ما يتوهم هذه العبارة
لا ينافي مذهب المصنف لان مفادها بحسب الظاهر هو كون الارادة
غير الذات لان المضاف غير المضاف اليه قوله لا يعترفون

يتجدد

59

يتجدد بتجدد شيء غير الفعل اصلا واعلم ان هذا انما يرد لو انه بعد تسليم ان
المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما يقول الفلاسفة يمكن
النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لانه يجوز ان
يكون ارادة وجود العالم في الازل لكن العالم لنقصانه ينافي
الوجود الازلي فيكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم
فلهذا لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال وبالجملة جميع ما يتوقف
عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم لم يوجد في الازل لنقصانه
وكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه واباؤه عنه فيعود
السؤال على التقديرين ٥ اي وجود الفعل وعدمه لان ثاني
الحال ان كان حال وجود الفعل فلا يتمكن من الترك وان
كان حال عدم الفعل فلا يتمكن من الوجود وعلى كلا التقديرين
لا قدرة لان القدرة هي صحة الفعل والترك معا فيكون اقول
عود السؤال على التقديرين ممنوع اذ لنا ان نختار وجود الفعل
ثاني الحال فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال
فتتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت ان وقوع كل طرف
لا ينفك عن وجوب لزوم هذا الانتفاء في الاختيار فلا يحتاج
الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر لان المعتبر في القدرة
ان يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد ان يكون القدرة

قوله

العالم بناء على ... نقصانه ... الازلي

٦

صدر المدققين

يصح تعلقها في آن واحد بالطرفين لانه يصح تعلقها بطرف واحد
في آن وبطرف آخر في آن آخر والا يلزم عدم التساوي وقال صدر
المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات في بحث
القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية وهي
مغايرة للطبيعة والمزاج لمقارنة الشعور والمغايرة للطبايع
ومصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على
السواء انتهى كلامه ونقل تلميذه المحقق الدواني ايضا نقلا
عن المعترض في ذيل هذا الاعتراض ان المعتزلة ذهبوا الى ان تعلق
القدرة بالطرفين على السواء واختاره المص فاذا كانت القدرة
تعلقها بالطرفين على السواء فكيف يمكن ان يتوقف التمكن من
العدم في الحال ومن الوجود ثانيا في الحال لان الحال اذا كان حال
العدم فلا تمكن من الوجود في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في الحال لان العدم واجب في الحال وكذلك
لا يكون نسبة التعلق القدرة بالطرفين على السواء في ثاني الحال
لان الوجود واجب في ثاني الحال وبالجملة نسبة القدرة الى
الطرفين نسبة جوازية فلا يجتمع مع النسبة الوجوبية فلا بد
من الجواب الذي ذكره المحشي والا يعود السؤال المذكور
فان قلت كلام المعترض مبني على مذهب الاشاعرة القائلين

في الطبايع

يعني ان القدرة مغايرة للطبيعة والمزاج اما مغايرتها للطبيعة فلان الطبيعة لا يلزم مغايرتها للشعور بخلاف القدرة واما مغايرتها للمزاج فلمغايرتها فلان اثر كل منهما التابع لان الاخر فان مغاير اثره الاخر المزاج يكون كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع لان القدرة ... الارادة منه

بان القدرة لا يكون تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة
تعلقها بطرف واحد فح يتم كلام المعترض ثبت كلام المحشي لا ينبغي
مع الاشاعرة بل كلامه مع المص قدس سره حتى انها يكون على ما
اختاره المص من مذهب المعتزلة القائلين بان تعلق القدرة
بالطرفين على السواء لان المص قدس سره قال في مبحث القدرة
في المواقف تعلقها بالطرفين على السواء واستدل على كون تعلق
القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم يكن نسبة القدرة الى
الطرفين على السواء يلزم عدم الاحتياج الى ارادة ترجح احد
الطرفين على الاخر **قوله** ويمكن دفع هذا الايراد بان يتوقف التكليف
حاصل الدفع ان شرط القدرة هو اجتماعها مع الفعل لا
اجتماعها مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون التكليف
متقدما على القدرة فالتكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على
تقدير وجوده وفيه بحث لانه اذا كان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور على تقدير وجوده يلزم ان لا يكون الكافر الذي
لم يؤمن ومات على الكفر قادرا على الايمان لان المفروض
ان القدرة لا يكون الا مع الفعل ولم يصدر منه فعل الايمان
فلم يكن قادرا فلم يصح تكليفه بالايمان والا يلزم تكليف

السواء

بغير المقدور والحال ان الكافر الذي مات على الكفر مكلف بالايمان
باتفاق كافة المتكلمين نعم ما ذكره المحشي انما يكون اذا جعل حتى
حتى يؤمن من امن بعد الكفر فانه لما آمن صدق عليه انه قادر
على الايمان على فرض كون القدرة مجامعة للفعل قوله وح جاز
ان يستمر التكليف حال القدرة هذا انما يصح في التكاليف
التي يكون المكلف اتيا بها اما التكاليف التي لم يكن المكلف
اتيا بها فلا معنى لهذا الجواب قوله لا فائدة للاستمرار فيكون
للتكليف غايتان احديهما بالنظر الى استمراره وتلك الغاية
هي انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف يعني لما جاز حدوث
التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين القدرة
فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما الا
ستمرار فبالنظر الى كل اعتبار يكون له فائدة واعلم ان هذا
ايضا انما يكون له وجه على تقدير ان يعيد المكلف عين المكلف
على ما مر قوله والحق ان النزاع هنا التحقيق مما ذكره المحققون
من المتكلمين ايضا قوله قبل الفعل هذا اذا لم يكن القدرة
مع جميع شرائط التاثير في الفعل قوله ومعه هذا اذا كانت
القدرة مع جميع شرائط التاثير قوله والى الثاني [illegible] اي القدرة

الناقصة

الناقصة التي تعتبر فيها عدم تحقق جميع شرائط التاثير قوله الدليل
الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني منهما ان القدرة
يلزمها كونها محتاجا اليها قوله فعل الضد المراد بفعل الضد
فعل العدم ولا يلزم من كون انتفاء الفعل متعلق القدرة فعل
الانتفا وفعل العدم يعني انا سلمنا ان الانتفا لما لم يكن شيئا
فلا يصح ان يكون متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير
لا يتعلق الا بشيء لكن معنى كون الانتفا متعلق القدرة هو
ان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر
العدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان
يكون الانتفا والعدم متعلق القدرة بمعنى ان العدم
بما هو عدم اذا لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون متعلق القدرة
فلا يكون له صفة وجودية وهي الاستمرار واللا استمرار لان
اللاشيء المحض لا يكون له صفة وجودية والا يلزم خلاف المفروض
واما العدم اذا اضيف الى شيء فله وجود في الذهن فيكون
شيئا فيصح تعلق القدرة والاشبه ان يقال ان اريد بالعدم
العدم بما هو عدم فهو لاشيء محض لا يصح ان يكون متعلق
القدرة اذ القدرة لا يتعلق الا بما هو فعل اذ ليس مقتضى
مفهوم القدرة الا مقدورية الفعل وليس في العدم فعل يصح

تعلق القدرة به لان العدم ليس الا انتفا المحض وان اريد به العدم
المضاف فهو شي من الاشيا ويصح ان يكون متعلق القدرة
فقول المحشي وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يمكن ان يكون
معناه ان انتفا الفعل ليس فعل الانتفا اي يصح تعلق القدرة
به لان القدرة لا يتعلق الا بالفعل وانتفا الفعل ليس
بفعل حتى يصح تعلق القدرة به ويمكن ان يكون معناه ايضا
ان الطرفين الذين هما متعلق القدرة هو الفعل والترك
لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شي محض لا
يصح ان يكون متعلق القدرة فاشار الى هذا بقوله وانتفا
الفعل ليس فعل العدم يعني ان متعلق القدرة هو الفعل و
الانتفا اي الترك لا العدم حتى يلزم فعل العدم الذي هو فعل
الضد لان انتفاء الفعل ليس فعل العدم **قوله** قبل القدرة هذا انما
يصح اذا كان المراد بقدرة العبد لان قدرة الواجب جل شانه
قديمة ليس قبلها شي اصلا الا ان يق المراد قبل تعلق القدرة
لانه يجوز عند بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة
حادثا **قوله** وايضا يكفي الفرق بين هذا الجواب والجواب السابق هو ان
الجواب السابق حاصله ان ما يترتب على قدرة القادر هو استمرار
العدم وعدم استمراره لا نفس العدم وحاصل الجواب

الثاني

الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر هو نفس العدم لان الاثر
قسمان احدهما ما يتعلق به الجعل والتحصيل والعدم لا يكون
من هذا القبيل وثانيهما ما يستتبع شيئا سواء كان بحيث
يصح تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم فان عدم
الفعل المقدور يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان
يق ان القادر لم يشا فلم يفعل فعدم الفعل تترتب على
عدم المشية لان العدم تعلق به الجعل والتاثير لان الجعل
والتاثير لا يتعلق الا بالشي والعدم بما هو عدم لا شي هذا
غاية ما يمكن ان يق في توجيه كلامه والتحقيق ما قد عرفت
قبيل هذا ذلك **قوله** ففي هذه العبارة اي عبارة المحشي **قال**
الشارح اي قدرة الله تعالى شاملة **قوله** قيل هذا اصل عظيم خالف
فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد حقيقي لا
يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في المواقف وقد عرفت
ان الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا
مختارا فانهم يمنعون اصل القدرة لا عموما انتهى وقد
عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكما والمتكلمين الا في قدم
العالم وحدوثه وان الحكما لا ينفون القدرة والاختيار بل
هم مثبتوا القدرة والاختيار على ما نقلنا عن المحشي قدس سره

في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين قال في شرح قول
المصنف وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة واذ حدوث العالم يقتضي
نفي الايجاب يعني فاعله الواجب لذاته الواجب ان يكون واحدا
لا يتعدد فيه لما تقرر في مباحث الخواص للواجب بالذات
وسيجي ايضا واثبات القدرة له تعالى وهو معنى عام شامل
لكل جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته عامة شاملة
لكل جزء من اجزاء العالم ولا بعيد عنه تعالى بعض منها بالايجاب
وهو باطل قطعا فيكون صانع العالم قادرا صادرا عنه تعالى
بلا واسطة وبها ايضا العالم وكل جزء من اجزائه ولا يكون للقدرة
نفع اختصاص بحادث دون حادث وهذا معنى قوله وعمومية
العلة يستلزم عمومية الصفة اي عمومية علة ثبوت القدرة
له تعالى التي هي عمومية صفة الحدوث الثابتة للعالم واجزائه
يستلزم عمومية صفة قدرته تعالى وكونها بحيث تتعلق بكل حادث
حدث وخرج من القوة الى الفعل او يحدث ويخرج عنه فيكون
كل ممكن موجود وجب ان يكون اثر الواجب لذاته صادرا عنه
باختياره وارادته بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة
كافعالنا الاختيارية الصادرة منا باختيارنا الصادر عنه
تعالى بلا واسطة فلا يكون نحو هذا اشيانا الا ان بعضا

من الممكنات قد يكون معلولا للبعض لا فرق فيها اما بالايجاب
او الاختيار قال بعض من الشراح ان مراده ان علة المقدورية
هو الامكان وهو معنى عام ثابت للممكنات كلها فيكون الكل
مقدورا له تعالى واعترضوا عليه بانا لا نم ان الامكان علة
المقدورية لانه علة للاحتياج الى الفاعل موجبا كان او
قادرا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا لغيره على ما ذهب
اليه المعتزلة القايلون بان افعالنا الاختيارية مقدورة
لنا وجوابه ان الامكان يقتضي ان يكون كل ممكن جائزا
ذاتيا يسبق عليه لذاته عدمه فيكون له محدث لا بد له من فاعل
مختار يوجده بلا واسطة او بها فسقط به المنع والا فرد ايضا نعم
هذا المورد فهو انما يرد على من زعم انه تعالى قادر على ان يوجد
كل ممكن لذاته ابتدا لا بواسطة كالاشاعرة وليس مبنى الكلام
المصنف عليه انتهى كلامه واعلم انه ان كان النزاع في ان جميع
الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة على ما هو الظاهر فجوابه لا
يدفع المنع المذكور لان اللازم من كون الشيء حادثا ان يكون له
محدث اما ان ذلك المحدث يجب ان يكون مختارا فلا كالحركة
الحادثة النازلة الى المركز والحركة الحادثة الصاعدة قال
الفرق فانهما حادثتان ومحدثهما ليس الا الطبيعة التي تكون

غير مختار وان كان النزاع في ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدورا
للواجب اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة فالنزاع انه
ليس قابلا للنزاع لان سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى
الواجب بالذات بحكم براهين اثبات الواجب جل شانه وان
كان النزاع في ان كل ما يصدر عن المختارين القادرين
يصح ان يصدر عن الواجب تعالى ايضا فيرد عليه انه
يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين فيجوز صدور بعض المقدورات عن بعض
القادرين دون بعض آخر ويمكن الجواب بان مقدور المقدور
مقدور بلا شبهة لان القادر على القادر قادر على مقدوره
ايضا والا يلزم ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو باطل
ويمكن توجيه كلام المص بحيث لا يتوجه عليه شيء بان يقال ثبت
سابقا ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في
بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب
بالذات جل شانه والامكان الذي علة للاحتياج الى
الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعلة النسبة
اليها فيكون جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة

ضرورة

فعمومية العلة التي هي الامكان تستلزم عمومية صفة المقدورية والى ما
ذكرنا مفصلا يشير المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن
فاعلا قوله والتاثير لا الامكان الخ في صورة الايجاب غرضه دفع
المنع الذي اورده وحاصل الدفع ان كون الامكان علة للحاجة
الى المؤثر لا يضرنا لان المؤثر وان احتمل في بادي الراي ان يكون
قادرا وموجبا لكن ثبت باجماع المليين ان المؤثر لا يكون موجبا
فتعين ان يكون قادرا فيكون الامكان علة للاحتياج الى المؤثر
القادر وفيه نظر لان الثابت باجماع المليين هو حدوث العالم
لا القدرة والاختيار لان المحشي قد ذكر سابقا انه لا نزاع بين
الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه لا في القدرة والاختيار
الا ان يقال ان هذا الايراد على الشارح لان زعم الشارح ان حدوث
العالم يثبت القدرة والاختيار للواجب جل شانه كما مر سابقا
لكن على هذا التوجيه لا يتم كلامه ايضا لانه ان اريد ان الاجماع
وقع على ان تاثير الواجب لا يكون بالايجاب فهو حق لكن لا نم
ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر لان الحركة الحادثة
الى الفوق لها امكان الصدور عن المؤثر الغير القادر لان
مؤثرها غير قادر فيكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر لا الى
المؤثر القادر وان اريد ان التاثير بالايجاب غير ممكن مطلقا

اي يعني قدم الاثر

النازلة الى المركز والصاعدة
ح

سواء كان بالنسبة الى تاثير الواجب جل شانه او تاثير غيره فهو ممنوع
لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز مثلا نعم
لو كان الاجماع واقعا على انه ليس في عالم الامكان تاثير بالايجاب
اصلا لكان لما ذكره وجه وليس فليس فالحق في دفع هذا المنع
ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي
الراي واول النظر لكن بحكم البرهان ظهر ان الامكان علة
للحاجة الى الواجب بالذات والواجب بالذات يكون فعله
بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون بالقدرة لان القدرة
هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة
للاحتياج الى المؤثر القادر **قوله** وجب انتهاء جميع المقدورات
الخ ان هذا ليس قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره **قوله**
لم يثبتوا امكان التعلق يعني لا فرق بين التعلق بالفعل
وبين امكان التعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل
لا امكان التعلق والمطالبات امكان التعلق لا
التعلق بالفعل وهذا توجيه كلامه والتحقيق قد عرفت سابقا **قوله**
اقول على قاعدتنا حاصله ان القدرة شان لان انما انما تجمع
لجميع شرائط التاثير او لا وغاية ما يلزم من قاعدة الاعتزال
هو ان يكون لبعض المعدومات الممكنة خصوصية مانعة من تعلق

القدرة

قدرة الواجب ليس بمنزلة سائر الآثار انما تعلقها ... مطلق ١٢

القدرة سواء كانت مستجمعة او لا والمطلب الا ان كل واحد واحد من
خصوصيات الممكنات بحيث لو اراد الله تعالى يقع بقدرته وليس
بحيث لو اراد لم يقع بقدرته هذا توضيح ما قصده ولك
ان تقول لم لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق مطلق القدرة
الواجب جل سلطانه فلا بد له من دليل لابطال هذا الاحتمال
ويمكن دفع هذا الايراد بان مقدور المقدور مقدور وكذا معلول
المعلول معلول وبالتحقيق الذي ذكرنا سابقا من ان الامكان
علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي لكن بحكم البرهان
يظهر ان الامكان علة للاحتياج الى الواجب بالذات والواجب
بالذات ليس فعله الا بالقدرة والاختيار فيظهر ان كل ما فرض
انه مقدور فهو مقدور له تعالى فيكون قدرته عامة شاملة لجميع المقدورات
قوله بل من تعلق الارادة يحتمل ان يكون كلمة بل للاضراب
ومعنى الكلام ح ان الخصوصية ليست مانعة من تعلق القدرة
بل هي مانعة من تعلق الارادة وان يكون للترقي ومعنى الكلام
ح ان الخصوصية مانعة من تعلق القدرة اذا استجمعت لجميع شرائط
التاثير بل مانعة من تعلق الارادة ايضا والاول انسب بالعبارة
ويدل على ذلك ما نقل سابقا من بعض الفضلاء هذا هو التحقيق الذي
يندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت سابقا واعلم ان كلام

ما نقل

الح ههنا يدل على ان ممكنا من الممكنات لا يصح ان يصدر عنه
شئ من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات
العباد صادرة عنهم ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو
الحق فيما سبق **قوله** لان ترك الخير الكثير يعني يجب ان يصدر عن
الواجب تعالى ما هو خير محض وما هو خيريته غالبة اما الاول فظ
واما الثاني فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خيريته غالبة يلزم صدور
الشر الكثير لان ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل شر كثير
فيلزم ان يصدر عنه تعالى الشر القليل المستلزم للخير الكثير
فثبت ان الشئ الواحد وهو الواجب جل شانه يصير مبدا
للخير والشر لانه يصير مبدا الاشياء يكون خيريتها غالبة فيكون شرها
قليل فحصل الزام الثنوية ويمكن جواب الثنوية من وجه اخر
وهو ان الامر الذي يسندون اليه الشر لا يخلو من ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا بالذات فهو باطل لان البرهان
قائم على ان تعدد الواجب واجبا بالذات ممتنع بالذات على ما مر
ان م
وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مفيضا لوجود ممكن
آخر لانه ثبت بالبرهان ان مفيض الوجود لا يكون الا الواجب
بالذات فان قيل بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون وجود الشر
من الله تعالى فيلزم ان يكون تعذيب العباد حتى قلت تعذيبه

باعتبار ان ارادتهم يكون جزءا اخيرا من العلة التامة فمفيض
الوجود هو الله تعالى وارادة العبد شرط لافاضة وجود الشر
هذا على تقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير كون الشر
عدميا كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم والوجود من
حيث هو وجود خير لا احتياج في استناد الشر الى مبدا موجود
لان العدم يجوز ان يستند الى عدم اخر كما ان عدم المعلول
يستند الى عدم العلة فح ينهدم بنيان ما ذهب اليه الثنوية
من ان الشر لابد له من مبدا موجود لان الشر اذا كان هو
نفس العدم فلا يلزم ان يكون له مبدا موجود لان العدم
يجوز ان يستند الى عدم آخر كما ان عدم المعلول يستند الى
عدم العلة واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور
وجود شئ لا خير فيه اصلا او شره غالبا او تساوى فيه
الخير والشر **قال** الشارح فانهم قالوا النور الخ قال العلامة
في شرح حكمة الاشراق ان حكماء الفرس قائلون باصلين
احدهما نور والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان والنور
قائم مقام وجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان
المبدا الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقول
عاقل فضلا عن حكماء الفارس الخائضين غمرات العلوم
امراع

الحقيقة ولذا قال النبي صلعم وآله في مدحهم لو كان الدين
بالثريا لتناوله رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة
كفرة المجوس القائلين بعظم النور والظلمة وانهما مبدآن
اولان لانهم مشركون لا موحدون وكذا من اثبت مؤثرين
في الخير والشر ولا قاعدة الى ديصان البابلى الذى كان نصرانيا
الدين المجوسي الطين والدينية الثنوية القائلون
بالهين احدهما اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر
وخالقه وهو الظلمة انتهى فالاعتراض عليهم ناش من سوء فهم
مقصودهم واعلم ان هذا الحديث نقله صاحب الكشاف
والقاضي في تفسير قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم
قال الشارح لكنه غير لازم مما ذكر لكن ذلك المعنى الذي هو مراد
الثنوية من ان الخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره غير لازم مما ذكر اي ذلك المعنى غير لازم
من دليلهم لانهم قالوا الموجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا
وهذا الاستلزام ان يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر
غالبا والخير مغلوبا لانه لا يجوز ان يكونا متساويين في
الكثرة فلم يلزم من دليلهم غلبة الخير على الشر او بالعكس حتى
يصح ان يراد من الخير من يغلب خيره على شره وبالشرير

دليلهم

بحث العلم

من يغلب شره على خيره غير لازم مما ذكر اي ذلك المعنى غير لازم من دليلهم
لانهم قالوا الموجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وهذا الاستلزام ان
يكون الخير وايضا يلزم على هذا ان يكون في عالم الوجود غلبة الخير
على الشر وغلبة الشر على الخير وهو تناقض وايضا لما تقرر عندهم
ان الوجود عندهم خير والعدم شر يلزم ان لا يكون في عالم الوجود
الا الخير لان في عالم الوجود هذا الوجود والوجود خير فليس في
عالم الوجود الا الخير قال الشارح اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى
عالم فظاهر كلام الشارح ناظر الى ان بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى
ونقل في المواقف ان بعض قدماء الفلاسفة ممن لا يعبأ به ذهب
الى انه تعالى لا يعلم شيئا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا
ولكن من ادعى انه لم يخف احد من العقلاء علمه تعالى جعل هذا
البعض ساقطا عن درجة العقلاء ولاحقا بحيوانات العجم
قال الشارح استدلال المتكلمين الخ كلام الشارح يدل على
ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل في اثبات العلم والحال ان هذا
الدليل مذكور في بعض كتب الحكمة ايضا قوله اي تجرد الواجب
انما قيد التجرد بتجرد الواجب لان تجرد غير الواجب جل ذكره يدل
على العلم ايضا على ما سيجي لكن الدال على العلم التام الكامل
ليس الا تجرد الواجب جل شانه قوله وفي هذا الدليل اشكال

السر هو ما ذهب اليه الصوفية من ان الموجود حقيقة هو الواجب
جل شانه والموجودات ليس امرا خارجا عنه تعالى بل هي تعينات
له تعالى فتارة يقولون ان الواجب جل شانه بمنزلة الكلي الطبيعي
والموجودات تعينات له وتارة يقولون ان الواجب جل
شانه بمنزلة الامواج لكما ان الامواج ليست امرا خارجا
عن البحر فكذلك سائر الاشيا بالنسبة الى الله تعالى فليس
في الوجود الا الله تعالى ومفاسد هذا المذهب اكثر من ان
يحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر بين اهل
النظر والذوق من انه ليس شيء من الممكنات متصفا بالوجود
الحقيقي اتصافا حقيقيا بل للممكنات لها ارتباط بالموجود
الحقيقي واطلاق الوجود على الممكن من قبيل اطلاق المتمول
على زيد واطلاق مشمس على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة
الا الله تعالى وما عداه منسوب مرتبط به وفيه نظر لانه ان
اريد انه لا يكون سوى الله تعالى منتزعا منه للوجود فهو كاذب
لان ما سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة في الخارج بحيث
ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا يلزم القول بما ذهب
اليه السوفسطائية غاية ما في الباب ان يكون الاتصاف
بالوجود من قبيل الاستناد الى الجاعل لا من قبيل ذاته وان

اريد ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا الواجب فهو حق لكن هذا
لا ينافي كون ما عدا الواجب من الممكنات المتحققة منتزعا منه
للوجود بالمعنى المصدري ويمكن ان يقال ان المراد بالسر
هو انه لما ثبت كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب
ان يكون بالفعل من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين
الذات لانه ثبت ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان
العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود فيجب ان يكون عالما
بذاته وبجميع ما عدا ذاته ايضا لانه لما فرض انه محض الوجود
فيجب ان يكون بالفعل من جميع الوجوه والا يلزم القوة
وهو خلاف الفرض فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عدا
ذاته من الكليات والجزئيات المادية والمجردة ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وهو السميع العليم
ويمكن ان يقال ايضا في وجه السر انه لما ثبت انه جل شانه
محض الوجود الصرف فلا يتصور التعدد فيه بل لا يمكن تصور
التعدد فيه لانه اذا انتفى محض الوجود الصرف المجرد عن
العوارض فيجب ان يكون فردا حقيقيا متشخصا بذاته
ولا شك ان الجزئي الحقيقي لا يمكن تصور التعدد فيه ~~فلا يمكن~~
~~تصور التعدد فيه~~ فلا يمكن تصور التعدد في محض الوجود

الصرف المجرد عن العوارض ولما كان محض الوجود الصرف القائم
بذاته ظهورا او نورا بذاته فيكون له الظهور التام والانكشاف
التام وليس العلم الا الظهور والانكشاف فيكون عالما
ولما كان ظهوره وانكشافه اتم الظهور واتم الانكشاف
فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه من الممكنات
وبجميع الحقائق كلياتها وجزئياتها مجرداتها وماديّاتها
كذلك الله ربي فافهم وتبصّر وكن من الشاكرين قوله
لكن فيه صرف عن المتبادر يعني ان كلام المص مبنيا
على حل الشارح يلزم صرفه عن الظ لان المص لما قال
والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم
فيفهم من ظاهر كلامه ان كل واحد منها يفيد اصل
العلم لا ان اثنين منها يفيد اصل العلم وواحد
منها يفيد شمول العلم فمقتضى ظ كلام المص ان يحمل
قوله والاخر عام على ان المراد ان الاخر كما انه يفيد
اصل العلم كذلك يفيد شمول العلم ايض على ما يثبته
المحشي قوله منها العلم بذواتها وعلم انه يمكن
اثبات القدرة والارادة والحيوة وساير الصفات
الكمالية من هذا الاسلوب ايض ويمكن جعل قول

امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام من
عرف نفسه فقد عرف ربه لانه اذا عرف نفسه بانه عالم قادر
مريد مجرد وغيرها من الصفات الكمالية يعرف ان بارئها
ومفيضها يجب ان يتحقق له ما هو اعلى من هذه الصفات
الكمالية واشرف فيها فقد عرف ربه بجامعية الكمالات
الحقيقية قوله العلم مطلقا اي في الجملة من غير تقييد
بالذات او بغير الذات بان يق لما كان الواجب تعالى
مبدا لجميع الموجودات منها العلماء كان عالما لكون الفاعل
اشرف واكمل من اثره ولما كان العلماء عالمين بذواتهم
كان الواجب جل شانه عالما بذاته ايض قوله كما يدل
عليه الدليل الذي استدلوا به هذا الايراد على ان مرادهم
نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل
منطبقا على المدعى وهذا من بعض الابحاث على الدلائل الغير
التامة كيف وقد قال المص قدس سره في نقد المحصل قول
قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلول في
العالم ومع ذلك فهو يقتضي اضافة ما للعالم الى المعلوم
والعالم والمعلوم وان كانا متغايرين فلا بد من ان
يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يقبل المبداء

الاول شيئاً وغيره وان كانا واحداً فلابد من تغاير اعتباري حتى يمكن ان تعقل الاثنا فيليهما ولا كثرة في المبدا الاول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التي هي معلولاته كما تفيض الوجود عليها فهذا اسد منهم والناقلون منهم ومن اهل الملل جميعاً اتفقوا على انه تعالى عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة منهم انه تعالى لا يعلم شيئاً تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً قوله والاول ان يق وجوز وجه الاولوية هو ان ظ كلام الش رح يدل على انه جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل بلا نزاع وليس كذلك بل يجب العرف من الظ على ما فعله المحشي بخلاف قوله جوز بدل قوله جاز لان قوله جوز يدل بحسب الظ انه صار مذهبا ولا نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان يكون فوقه ما هو اكمل قوله على وجه لم يمكن ان يوجد اعلى منه واعلم ان بعض مسالك اثبات هذا المط هو قاعدة امكان الاشرف وتقريرها على ما هو مذكور في كتب الرئيس هو انه اذا وجد الممكن الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا وجد

قاعدة امكان الاشرف

الاخس ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخلو اما ان يكون الاشرف ممكن الوجود ام لا فان لم يكن ممكن الوجود فيكون مجالا وليس الكلام فيه بل الكلام في الممكن وان كان ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب فلا يخلو اما ان يصدر بلا واسطة الاخس او بواسطة الاخس وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد بناء على انه قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود الاشرف ايضا بلا واسطة الاشرف فيلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد الحق وهو محال واما الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول اشرف من العلة وهو باطل اذا عرفت هذا فنقول لا يمكن ان يوجد نظام آخر فوق هذا النظام بناء على ما ذكرنا من قاعدة امكان الاشرف واعترض على قاعدة امكان الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان لا يكون بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف والحال ان اكثر الخلق ممنوعين من كمالاتهم التي حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان قاعدة امكان الاشرف انما هي مطردة فيما فوق الكون اي الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة بالحركات الفلكية لا فيما تحت الكون اي الممكنات المتغيرة المتبدلة

الموحدين
قبلة
امير المؤمنين
العلم نقطة
كثرها الجاهلون

بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

فيما فوق الكون صح

الاخس

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

بالحركات والاستعدادات كما مر اليه الاشارة والفرق ذلك ان الامور
الخارجية عن سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات المختلفة
لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها لا من غريب لان علة كمالاتها انما
ذات الفاعل وامر لازم له وبالجملة كما يكون امكانه الذاتي
كافيا لفيضان وجوده ولا يحتاج في فيضان وجوده الى الامكان
الاستعدادي يكون جميع كمالاته حاصلة له في بدو الفطرة فعلل
وجوده وعلل كمالاته لا ينفك احدهما عن الآخر بل علل وجودها
علل كمالاتها ايضا بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها
على وجه خاص وعلل كمالاتها قد يكون غير علل وجودها وغير
ما يلزم علل وجودها فيجوز ان لا يوجد ما هو اشرف بالنسبة
اليها لفقدان استعدادات يكون علة لحصول ذلك الاشرف
ثم ان ههنا جوابا آخر هو ان العناية الالهية متعلقة
بتدبير الكل من حيث هو كل اولا وبالذات وبتدبير الاجزاء ثانيا
وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من النظام الواقع
على ما عرفت وان امكن لكل فرد فرد ما هو الكمال بالنسبة اليه
وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي
علينا وجهه ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح نقش عمارة فربما
كان الاحسن لتلك العمارة ان يكون بعض اطرافه مبرزا

جواب آخر

والبعض

والبعض الآخر منخفضا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل حسن مجموع العمارة وان
كان الاحسن بالنظر الى خصوصية كل من الاجزاء ان يكون مجللا مثلا
ونظير آخر هو ان البدن لما كان تدبيره وحفظه مقصودا يتجوز الفصد
والحجامة بل قطع جزء منه اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع ان
اللائق بحال كل جزء من البدن بخصوصه ان يكون باقيا بحاله
بلا عروض جرح وقطع عليه ونبهوا على هذا المطلب بان الكل
من حيث هو مقصود بالنظام الاحسن انسب بتلك المناسبة
فيض الوجود منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه دون غيره من
الوجوه فانه من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبدأ
ولعل تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاله بتغير حال فرد فرد عما هو
عليه هي سر القدر الذي استأثره الله بعلمه ولم يطلع عليه احد
سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من الانبياء والاولياء والحكماء
والله سبحانه يعلم اسرار الاشياء قوله ان اراد بالخطوط التفصيلي
الخ توضيحه ان المعتبر في علم الرسل هو اصل العلم لا العلم
التفصيلي فلا يمكن اثبات اصل العلم له تعالى من الشرع نعم
يمكن اثبات خصوص العلم ونحو العلم من الشرع كالعلم التفصيلي
او العلم المتقدم على ايجاد الممكنات ونقل عن غياث المدققين
انه قال في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق شخص من

بالمبدأ التام من جميع الوجوه نسخه

من الاشياء من يمكن بالمعجزات بان يرى الصدق لشهادة امور
خارقة للعادة على وجه تطمئن به القلوب ولا يبقى شائبة ريب
في صدقه ثم اذا قال هذا الصادق انه تعالى موجود نجزم به العقل قطعا
فالممكن لحصول العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وعلى هذا منع
التوقف لا يكون مكابرة قال بعض الفضلاء وتدقيق اذا شوهدت
المعجزات يحصل اليقين بصدق الرسول فيحصل العلم بكل ما اخبره
ومن جملته انه تعالى عالم من غير ان يتوقف ذلك على ان يعلم اولا
علمه تعالى وهذا ظ وحاصله ان نفس ارسال الرسل وان كان موقوفا
على كون المرسل عالما في نفس الامر لكن لا يتوقف الحكم على العلم
بذلك ولا احد ان يقول لو صح هذا لامكن اثبات وجود الواجب
بالنبي بمثل ما ذكر ولم يقل به احد انتهى وفيه نظر لان عدم القول به
لا يقدح في المطلوب اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول
لم يكن مسطورا في الكتب لهذا العلوم والصناعات تزايد بتلاحق
الافكار وايضا اثبات وجود الواجب تعالى بقول الرسول الذي
يثبت رسالته بشهادة المعجزات قال به غياث المدققين
في رسالة دليل الهدى **قوله** المانع من التعقل وح بالحرى ان
يحقق اولا مهية العلم حتى الحال في المقال و اعلم ان النفس
اذا صارت متوجهة الى مهية العلم فلا تجد ماهيته الا وجود

ان اثبات علم الواجب

هو المثبت لا يكون لوجوده
بل يمكن اثبات مع عنايات
التدقيق والافلا وجه

لينكشف ح

بالحرى تصور العلم تعالى منه
والمنه ولا يتكلم
وبالجملة الكون اليه بنفسه نفسيه
ولا يستحيل منه انتهى ح

النفس

الشيء للموجود بالفعل وهذا من الحدسيات التي يحدس بها النفس عند
ملاحظة حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء لامر مستقل في الوجود
وانما قيدنا الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا
بالوجود اي يكون قائما بالغير يكون انيته بعينها انية محله لانه
من نعوت محله لان الوجود في نفسه للحال هو بعينه وجوده
لمحله فحقيقة العلم هو الوجود الرابطي للامر المستقل بالوجود
اي الموجود بالفعل ولا يكون الماديات مستقلة بالوجود لان
الهيولى لما كانت القوة متضمنة فيها بل فعليتها فعلية القوة
فلا يكون الهيولى والهيولانيات عالمة لان الهيولى
والهيولانيات ليست موجودة بالفعل بمعنى ان يكون القوة
متضمنة فيها لان الموجود بالفعل ما لا يكون القوة متضمنة
فيه فالموجود بالفعل لا يكون الا امرا مجردا قائما بالذات
والامر المجرد القائم بالذات مشترك بين الواجب جل
شانه وبين الجواهر المجردة فالموجود بالفعل من الممكنات
ليس الا الجواهر المجردة فالعالم منها لا يكون الا الجواهر المجردة
فان قيل اذا لم تكن الهيولى والهيولانيات موجودة بالفعل
لم يصح ان تكون معلومة ايضا لان العلم لما كان هو الوجود
الرابطي فيجب ان يكون الوجود بالفعل ليصح ان يكون للغير

علمه بيان

كالعوض فلان نائب
بعينه انية محله لان محله
ان لم يكن موجودا لم
يمكن الحال موجودا وكذا
الامر في الصور الحالية
والهيولى

اي النفس الا يكون القوة
زد بعض الشيخ بمعنى ان يكون
متضمنة وفي بعضها بمعنى ان يكون
فعل الاول تقرر الوجود
بالفعل وعلى الثاني بمعنى
ان الهيولى ليست موجودة

قلت خواص المعلومية توجد في الهيولى والهيولانيات لان مناط
العلومية هو ان يكون الامر الذي من شانه المعلومية له وجود بالفعل
بالقياس الى موجود بالفعل والهيولى والهيولانيات لا يابى
عن الوجود الرابطي لشئ موجود بالفعل واما مناط العالمية فلا توجد
فيهما لان مناط العالمية هو ان يكون الشئ موجودا بالفعل
ولا يكون القوة مختلطة فيه والحاصل ان الفعلية قسمان احدهما
ما هو مخلوط بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية
هو الثاني فان قيل يلزم ان لا يكون شئ من الممكنات عالما
لان كل شئ من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فالقوة
مختلطة في فعليتها وقد قلت ان الفعلية المختلطة فيها
القوة لا يصير مناط العالمية قلت المراد بالقوة ههنا القوة
المغايرة عن الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل والحاصل
ان القوة والفعل قد يكونان متغايرين كما في الهيولى
والهيولانيات وقد يكونان غير متغايرين كما في المجردات و
كلامنا ههنا في الاول دون الثاني اذا عرفت هذا ظهر لك
ان حقيقة العلم لا يكون الا الوجود والحصول للمجرد القائم
بذاته مطلقا سواء كان في ذاته كما في العلم المجرد القائم
بالذات بذاته اوله كما في علم المجرد القائم بالذات بمجرد اخر فالعلم

بالذات

بالذات او عنده كما في العلم المجرد القائم بالذات بالصورة
الحاصلة فيه وبالصور الحاصلة في الحواس الحاضرة عند النفس
المجردة فبالاعتبار الاول والثاني قبيل العلم حضور مجرد
عند مجرد وبالاعتبار الثالث قبيل العلم هو حصول صورة الشئ
في العقل فالعلم اما حصولي واما حضوري ثم ان سلكت الحق فليس
العلم حقيقة الا الحضوري والتقسيم الى الحصولي والحضوري ليس
الا باعتبار اول النظر وبادي الراي لان المعلوم بالعلم الحصولي
حقيقة ليس الا الصورة الحاصلة في العقل وذو الصورة معلوم
بالعرض على ما هو راي الشيخين قالا ان النفس لا تدرك الا ما حصل
فيها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع ذو الصورة من
الخارج لكان الادراك بحاله الا يرى ان النائم والمبرسم يدركان
ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج فظهر ان المعلوم
حقيقة هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض والصورة حاضرة
عند النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري وبناء على
ما هو المذهب المقرر من ان الاشيا تحصل بانفسها في الذهن
ليس العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه لان وجه الشئ اذا
حصل في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة ذلك الوجه وذو الوجه
~~وذو الوجه~~ معلوم بالعرض فالمعلوم حقيقة هو كنه الوجه بناء على

الاشيا تحصل بانفسها في الذهن فاتضح لك ان العلم حقيقة ليس
الا الحضور وان العلم لا يكون الا بالكنه فاحفظ هذا ولا يمكن
من الغافلين تدبر تعلق شيء وهو انه قد يتوهم من ظاهر توقف
العلم بوجود الشيء عند الموجود بالفعل انه يلزم التكثر في
حصول العلم فح في علم الشيء بنفسه لانه لا يتصور التكثر فلا
يتصور العلم وايضا يلزم بان المراد من الموجود بالفعل في قوله
عند الموجود بالفعل اعم من ان يكون هو الشيء الاول ام لا
والشاهد على ذلك هو علم الانسان بذاته فان قيل ان الترتيب
في الالفاظ والتقديم والتاخر فيهما موجب للتقدم والتاخر في
المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجود بالفعل في التوقف يكون
اعم من الشيء الذي هو متقدم عليه في الترتيب قلت هذا الترتيب
انما هو في المعبر لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه بهما
واحدا وبالجملة العلم هو تحقق الوجود بالفعل فاذا وجد المجرد
القايم بذاته تحقق العلم بالفعل لانه ليس تحقق طبيعة العلم
مشترطا سوى تحقق الوجود بالفعل فقد ثبت لك مما بينا ان
كل مجرد عالم وكل عالم مجرد وحينئذ فمع ما ذكره الشارح بقوله ولئن
سلم فلا يجوز ان يشترط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده
فلا يكون الشيء عالما بنفسه وايضا لقائل ان يقول انا

زاد الشيء بريح زجاجا
اذا بعد وذهب
صح

الفاضل قلت في كثير من مواضع شرحك اقول كذا فهل رسالتي اقول
لا يعقل الا من كان عالما بنفسه وشاعرا بذاته فظهر ان هذا
الايراد ناش من الغفلة والعناد وذلك شأن بعض اهل السداد
والرشاد في ذاته متعلق بالوجود والحاصل ان الوجود في نفسه
هو عين الوجود للمدرك فالفرق بين الوجود في نفسه والوجود
للمدرك انما هو بالاعتبار فقط فهذا الوجود اذا لوحظ بالقياس
الى ذلك الموجود مع قطع النظر عن كون ذلك الموجود حاضرا
عند موجود آخر فوجوده بهذا الاعتبار هو وجوده لنفسه واذا
لوحظ من حيث انه حاصل عند المجرد القايم بالذات فهو
بهذا فهو بهذا الاعتبار وجود رابطي وعلم قوله لم يصح ان
يكون ما وجوده الخ حاصله انه لما فرض ان وجود المحسوس
والمعقول في حد ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان يكون المدرك
شيئا يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجود شيء
له لانه لو كان وجود المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجود
الشيء لذلك المدرك بل لمحله فلا يكون وجود المعقول والمحسوس
في ذاته وجوده لمدركه وهو خلاف الفرض قوله ان عني بالغيبة
الواقعة يعني رد الاعتراض المذكور على هذا التقدير فالاعتراض
المذكور مبناه على هذا الفرض التقدير وعلى تقدير آخر وهو قوله

ساقط
قوله

وان عني بعدم العقل يرد اعتراض اخر قوله الهيئة هو معقول اتم عام
فاعل ان عني قوله ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية يعني لو كانت الموجبة
الكلية ينعكس الى موجبة كلية لكان اثبات الاصل كافيا
في اثبات العكس لان العكس من لوازم الاصل وان ثبت
الملزوم ثبت اللازم ~~ولا يلزم اللازم~~ والا يلزم تحقق الملزوم
بدون اللازم لكن لا ينعكس الموجبة الكلية الى الموجبة الكلية
فمست الحاجة الى بيان الموجبة الكلية التي هي عكس الموجبة
الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد وعكس هذه الموجبة
الكلية هو كل مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي اثبات الاصل
بل لا بد من بيان نبين بقوله لكن المجرد عن المادة الخ حتى
يصير جزء محذوف وتقديره حتى يصير معقولا قوله كما الحال في المعقولات
بالقوة هذا متعلق بقوله او بان يتغير فيه شيء قوله اي غير قائم
بالغير ليس عدم القيام بالغير كافيا في كون الشيء ظاهرا لنفسه
والا لكانت الهيولى شاعرة بنفسها بل المراد ان الموجود الذي
لا يكون قائما بالغير يكون ظاهرا لنفسه والهيولى وان لم يكن
قائمة بالغير لكنها ليست موجودة بالفعل لان موجودية الهيولى
ليست مستقلة بنفسها ولذا قال بعض الحكماء الهيولى آلة
وشبكة لاصطياد الصور واصطياد الجسمانيات والآلة

قوله

قال الحكماء الهيولى آلة وشبكة لاصطياد الصور واصطياد الجسمانيات

موجودة للغير فالهيولى موجودة بالغير بهذا المعنى فوجود الهيولى للغير
لا لنفسها وما لا يكون وجوده لنفسه مستقلا لا يصح ان يكون
عاقلا قوله كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود واعلم
ان المراد بالكمال المطلق للموجود بما هو موجود الكمال الذي
لا يتخلل في كماليته قيد دون قيد وحيث دون حيث فقولنا قيد دون قيد
اشارة الى الكمال الذي يكون كماليته باعتبار بعض الازمان
دون بعض كبعض الاحكام الشرعية فانه يكون في بعض
الزمان كمالا وفي بعض آخر لا يكون كمالا ويصير منسوخا وقولنا
حيث دون حيث اشارة الى الكمال الذي لا يكون كماليته
الا مع حيثية تقييدية للموجود بما هو موجود كالحركة فان
الموجود ما لم يتخصص بالتجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة
كمال للجسم بما هو جسم لا بما هو موجود بخلاف العلم فانه
كمال للموجود بما هو موجود ولا يجب ان يتخصص الموجود ليكون
العلم كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا القيد كما ذكرنا في الحركة
فان قيل قد تقرر ان العقل العلم هو وجود مجرد فيكون العلم
هو الوجود المجرد فيلزم ان يتخصص الوجود بالتجرد ليكون
كمالا فلم يكن العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود قلت
معنى قولنا ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود ان

المراد بالكمال المطلق

قيد دون قيد لدفع الكمال الزماني يراد الاستمرار وحيث دون حيث لدفع الكمال المكاني الذي

كل موجود اذا لوحظ من حيث انه موجود فان كان له العلم
كان العلم كمالا له وان كان فاقدا للعلم كان كلمه فاقدا
للكمال فيكون العلم كمالا مطلقا بهذا المعنى وليس
الكلام في ان العلم بالفعل من التحقيق لحصول اى شى
يكون مصححا للعلم فالتجرد هو مصحح حصول العلم بالفعل
لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود **قوله**
وكل كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس وهذا القياس من الشكل
الاول وتقريره العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل
كمال لا يمتنع عليه فهو حاصل له بالفعل فالعلم حاصل للواجب
جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى فلان العلم كمال للموجود
المطلق بما هو موجود على ما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه
جل شانه لو لم يكن العلم حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال
فيلزم النقص وهو جل شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه
نقص اصلا واعلم انه بهذا المسلك يمكن اثبات ساير
الصفات الكمالية ايضا **قوله** لا يخفى ما في حمل عبارة المصنف الخ
لان ظاهر كلام المصنف رحمه الله هو ان الدلايل المذكورة هي الدلايل
لافادة اصل علم الواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات او
بغير الذات فحمل قول المصنف واستناد كل شى اليه على ما ذكره

الشارح بقوله والثاني انه تعالى عالم بذاته الخ بعيد عن ظاهر كلام المصنف ومصروف
عن المتبادر واعلم ان قول المصنف واستناد كل شى اليه ظاهره
ان جميع الاشيا مستندة الى الواجب جل شانه بلا واسطة
لان الظاهر من الاستناد هو الاستناد بلا واسطة **قوله**
والاولى انما قال اولى لانه يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون مراد
المصنف من قوله والاخر عام ان الاخر يفيد شمول العلم
بدون الضم ومع الضم الى الدلايل الاخر يفيد اصل العلم ايضا
وهذا وان كان معنى صحيحا لكنه مصروف عن المتبادر **قوله**
المذكورة سابقا في الحاشية المعنونة بقول المصنف واستناد
كل شى اليه **قوله** فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن
لوازم الشى هذه المقدمة بقوله فلان العلم عبارة عن
حضور المعلوم عند العالم وهذه المقدمة لا تكون قابلة
للمنع لان العلم اما حضور المعلوم او ما هو لازم للحضور
فعدل الشارح عن هذا واورد المنع كما اورد صاحب المواقف
على قوله فلان التعقل حضور الماهية المجردة هذا محصل كلام
المحشى رحمه الله **قوله** دفعا اى دفع منع الاول يعني ان المنع
الاول يندفع من الدليل على تقرير صاحب المواقف ايضا
بناء على انه لما كان نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية

وبذاته المجردة بذاته كذا سواء من ذلك ان التعقل حضور الجهة
المجردة او ما هو لازم للحضور والمنع للحدسيات مكابرة قوله
والحق هو الثاني اى ما هو لازم للحضور ان كان المراد
بالحضور الوجود الرابطي للمجرد فالحق ان التعقل والعلم
هو الحضور لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود شيء
لمجرد قائم بالذات وان كان امرا اخر فالحق عليها ما قاله المحشي
قدس سره قوله كما مر في قوله اذ المقصود بكل منهما حاصل قوله
لا يتصف بالعالمية فان المجرد لا يكون بعيدا عن ذاته مع
ذلك لا يكون عالما قوله ممنوع وايضا يلزم المصادرة على
المطلوب لان الشعور والانكشاف هو العلم قوله والمنع الثاني
وهو اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده قوله التنبيه
المذكور وهو ان عدم اشتراط التغاير قد علم من علم
الانسان نفسه قوله كما قال الله تعالى واعلم انه يمكن توجيه
الآية الكريمة بثلثة وجوه ويكون لكل وجه اشارة الى
برهان لاثبات علم الواجب جل شانه احدها ان المعنى الا يعلم
من كان خالق الشيء وكان ذلك الخالق مجردا وخبيرا بكنه
الحقيقة التي تصدر عنها المعلول فانه لا محالة يكون عالما بالمعلول
وثانيها ان المعنى الا يعلم من كان خالق الشيء وكان مجردا

وخبيرا بكنه الحقيقة التي تصدر عنها المعلول فانه لا محالة يكون
عالما بالمعلول وثانيها ان المعنى الا يعلم من كان خالق الشيء
وكان مجردا وخبيرا ويكون ذلك الشيء مجعولا له فيكون لذلك
الشيء حصولا له فيكون لذلك الشيء حصول للمجرد فيكون معلوما
له وثالثها ان المعنى الا يعلم من كان خالق الشيء وكان مجردا
ويكون تجرده في اعلى مراتب التجرد فيكون علمه تاما كاملا والعلم
التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء عالما بذاته وبجميع جهات
ذاته ولوازمه ومن بعض جهات ذاته تعالى ومن بعض لوازمه
هو ذلك المجعول فيجب ان يكون عالما به والا لم يكن له علم
وهذا النقص يجب تنزيهه تعالى عنه قوله على كمالي الاجمالي الاجمال
والتفصيل هما وصفان للادراك والعلم الاجمالي والتفصيلي
قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان في المعقولات
اما في المحسوسات فكما اذا رأينا عشرة اشخاص دفعة واحدة
فهذه الرؤية وقعت على جميع تلك الاشخاص حقيقة فهذه
الاشخاص مرئية حقيقة لكن بعنوان الاجمال واذا التفتنا
مرة اخرى الى كل شخص شخص بخصوصه فيكون لكل شخص شخص
مرئيا لكن بعنوان التفصيل والمعلوم في الصورتين الا ان العلم
الاحساسي متعدد واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم تعقلي

نشر فذلك العلم اذا كان بحيث لو تشكك علينا بتشكك لكنا
قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم السابق على التشكيك
اجمالي بالقياس الى ما يحدث بعد التشكيك بلا كسب والعلوم في
الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي مبداء سابق
على العلم التفصيلي والعلم التفصيلي متاخر فلا يكون العلم
التفصيلي يترتب على العلم الاجمالي اذا عرفت هذا فنقول اذا
كان العلم الاجمالي اذا عرفت هذا فنقول اذا كان العلم
الاجمالي عين ذات الواجب جل شانه ولم يكن العلم التفصيلي
عين ذاته يلزم ان لا يكون الواجب جل ذكره بحيث يحصل له
العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدان بعض العلوم
الذي يكون اتم انكشافا فان العلم التفصيلي يكون اتم انكشافا
من العلم الاجمالي في مرتبة الذات فيلزم ان لا يعلم الاشياء
مفصلة في مرتبة الذات بل يعلم الاشياء مجملة في مرتبة
الذات وايضا يلزم ان يحصل له علم بعد ما لم يكن في مرتبة
الذات فيلزم ان يكون فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة
الذات لان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود وما
يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم التفصيلي كمالا يندفع
بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق للموجود بما هو موجود

الجهل

الجهل نقص مطلقا ومن انكر هذا فليس ينكره الا باللسان وقلبه
مطمئن بالايمان وايضا ايجاد الاشياء مفصلة لا يكون الا
بعلم سابق على تلك الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق
علما مفصلا والا يلزم ايجاد شيء بعينه بدون العلم بذلك
الشيء بعينه وهو قبيح بالبديهة من الفاعل المختار على ما
قال جل ذكره الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك
العلم لو كان زائدا على ذاته تعالى يلزم التسلسل وهو محال وغير ذلك
مفاسد هو اكثر من ان يحصى فلا بد لنا من الاتيان بما
هو الحق القراح والقول الصراح في تحقيق مسئلة علم الباري
الاول بمجعولاته بمجعولاته ومعلولاته قبل ايجادها فنحن
نقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق لما قام البرهان
على اصل علمه تعالى وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع مجعولاته
فكذلك قام البرهان على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته فبقي
الكلام في علمه تعالى بمجعولاته قاطبة فنقول ان مجعولاته تعالى
يجب ان لا يعزب عنه تعالى بالعلم لانه تعالى في اعلى مراتب التجرد واعلى
مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل المختار يجب ان
يكون بالقصد والعلم على ما وقع في الكتاب الكريم الالهي
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم اما ان

يكون في مرتبة صدور المجعولات او قبلها فان كان الاول يلزم
ان لا يكون الواجب جل شانه عالما بمعلوله قبل وجود معلوله
فيلزم ان يكون فاقدا لبعض كمالاته في مرتبة الذات
لان العلم مطلق كمال مطلق للموجود بما هو موجود فالعلم
الذي يكون بخصوص كل مجعول مجعول يجب ان يكون متقدما
على ذلك المجعول ليصح الايجاد والجعل فذلك العلم المقدم
يجب ان يكون عين ذات الواجب جل شانه لانه لو كان
زايدا يلزم التسلسل وهو باطل وايضا يلزم على هذا التقدير
ان لا يكون بعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته كما مر سابقا
فبقي انما الزم ان الواجب يصدر عنه معلول بخصوصه
ولا يعلم قبل الايجاد وان يكون العلم المقدم بخصوص
كل مجعول مجعول عين ذاته والاول باطل والثاني هو المط
فذات الواجب جل شانه صورة علمية لجميع المجعولات
فحضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى هو بعينه حضور جميع الاشيا
فتلك الاشيا يصدر عنه تعالى فينكشف فعلمه تعالى بالاشيا
بعد كونها كعلمه تعالى بها قبل كونها ولا تفاوت في ذلك
اصلا لان مناط علم الواجب جل شانه بالاشيا هو ذاته
تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم بالعقل الاول

متقدما

متقدما على العلم بالعقل الثاني مثلا لان جميع كمالات الواجب
جل ذكره يجب ان يكون في مرتبة واحدة والا يلزم ان يكون جل شانه
فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة من المراتب وهو محال بالبداهة
نعم يجوز ان يكون بعض المعلولات متقدما على بعض اخر كالعقل
الاول بالنسبة الى العقل الثاني وايضا ~~كما مر~~ باعتبار
الوجود لا باعتبار المعلومية وايضا لما كان الواجب جل شانه
علة لجميع ما عدا ذاته ومفيضا للوجود كلية فيكون علمه بنفسه
بجميع الموجودات ولما كان عالما بذاته اتم العلوم يجب
ان يعلم ذاته علة للكل ومفيضا للوجود الكل والا لم يعلم
ذاته اتم المعلوم ولم يعلم ذاته من جميع الوجوه فلزم من
هذا ان يعلم جميع الموجودات من العلم بذاته كيف لا
ولو لم يعلم الواجب جل شانه الاشيا الا ان توجد يلزم
ان لا يعلم الاشيا من ذاته واذا لم يعلم الاشيا من
ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته علما تاما بل فاته منه تعالى بعض
وجوه العلم بذاته ~~علما تاما بل فاته منه تعالى~~ وهو ان
من شان ذاته ان يفيض عنها كل وجود وهذا يدل ان حضور
ذاته تعالى عند ذاته هو بعينه حضور الاشيا بل هو اقوى من
حضور الاشيا بل هو اقتضا نسبة الاشيا الى جنابه جل شانه

كنسبة الظل الى ذي الظل لان حقايق الاشيا قاطبة اظلال
حقيقة الواجب جل شانه ووجودات الاشيا قاطبة اظلال
وجود الواجب جل شانه وعلوم الاشيا اظلال علوم الواجب
جل شانه وهكذا ساير صفات الواجب الكمالية فالواجب جل
شانه بمنزلة الاصل والاشيا بمنزلة العكس ولا ريب في
ان الاصل في شيئية العكس اتم من العكس في شيئية
نفسه نتصحح ذلك من نسبة الامر الخارجي الى ما في المراة منه
فكيف تحقق الادراك والعلم بصورته وشبح حاصلة من
شي ولا يتحقق بما هو اتم من هذا الشي في شيئية فحضور
الواجب جل شانه عند ذاته في حضور الاشيا عنده
تعم اقوى من حضور الاشيا عنده تعم فالعلم الحضوري
هو حضور عين المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوى
من حضور المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة الى جنابه تعم
انما هو باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور ما هو اقوى
من حضور المعلوم فمناط العلم بجميع الاشيا ليس
سوى الذات المقدسة البسيطة من جميع جهات الواجب
فالعلم بجميع الاشيا ليس الا امرا واحدا من جميع الجهات
وبسيطا من جميع الجهات ويحتمل ان يكون ما روي عن

امير المؤمنين

قال قدس المروي
عن امير المؤمنين ع العلم نقطة
كثرها الجاهلون

امير المؤمنين عليه السلام العلم نقطة كثرها الجاهلون اشارة
الى هذا واعلم ان نسبة هذا العلم الى الممكنات والى علومها
كنسبة الاجمال الى التفصيل فكما ان الاجمال مبدا للتفصيل
فكذلك هذا العلم مبدا لجميع الممكنات وعلومها فما وقع
في بعض عبارات الاكابر من الحكما من اطلاق العلم
الاجمالي على هذا العلم ليس الا بالمسامحة وليس هو الا من قبيل
ضرب الامثال فمرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي
في كونه بسيطا غير متكثر وفي كونه مبدا للتكثر وهكذا اما قال
ان هذا العلم نسبته الى الممكنات والى علومها نسبة
الاكسير الى الذهب والفضة وكذا ما يقال نسبته الى الممكنات
كنسبة النواة الى النخلة الباسقة وهكذا ما يقال ان نسبته
الى الممكنات كنسبة حروف الهجا الى المركبات وكذا ما يقال
نسبته الى الممكنات كنسبة الوحدة الى العدد وكذا ما يقال
كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه النسب مناسبة للمطلوب
من وجه ومباينة من وجه فليس مرادهم من هذه النسب
سوى تقريب الافهام الى المطلوب وان كان تبعيدا من وجه
آخر فالاعتراض عليهم ناشي من حمل عباراتهم على ما هو الظاهر

المتبادر من عباراتهم لاعلى مقصودهم اذا عرفت هذا فاعرف
ان مراد المحقق قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا حقيقته
واطلاق العلم الاجمالي على ذلك ليس الا بالمسامحة والمشابهة
ولكنت اظن من ذلك الحبر الدقيق المحقق انه لم يتحقق مسئلة
العلم حق التحقيق كيف لا وسيصرح في آخر مبحث العلم
في حاشية المعنونة بقول الشارح او صفة حقيقية ذات
اضافة الخ بقوله وخلاصة ما حصل من الابحاث
المذكورة ان علم الواجب الوجود الاجمالي الذي هو عين
الذات يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات كما يعلم به
جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه
اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وهو
عين الموجودات الغيبية عند المصنف وبوجوده عند
البعض يتعلق العلم القديم وعند البعض بها رؤيته
الغيبية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير لكن بحيث
لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات
بل انما يكون في العلم من حيث انه معلومات فالتغير
بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا ينادي
باعلى الصوت انه ليس العلم للواجب بالذات الاعلى واحدا غير

[illegible] التحقيق للعلم الاجمالي

متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم التفصيلي متغير
حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة بل
المعلوم التفصيلي انما يكون بمعنى المعلوم التفصيلي لان
ما هو مناط علمه تعالى وما هو علمه تعالى حقيقة قسمان عنده ما
هو الظاهر من العبارة في اول مبحث العلم والمحقق قدس
سره قد استوفى الكلام في تحقيق العلم في رسالته المسماة
باثبات الواجب لو راجع اليها وما ذكرنا من الاعتراض انما
هو مبني على ظاهر عبارته وهذا وجهنا كلامه على ما يوافق الحق
لكن سيجيء في بعض عباراته ما يشعر بخلاف التحقيق المذكور وبتغيير
الذي نفهمه ان شاء الله تعالى وعنده التحقيق المعتبر الذي
ذكرناه في تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد من الروايات
الواردة عن ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
وروى رئيس المحدثين رحمه الله تعالى في كتابه الكافي باسناده
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته
يقول كان الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به
قبل كونه كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات فلا نطول
بذكرها صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم وصدق اوصياؤه
الطاهرون المعصومون ونحن على ذلك من الشاهدين

فيجب صرف العبارة عن الظاهر لقرينة ما نقلنا عنه في آخر المبحث ح

[illegible]

الشاكرين الحامدين قوله فهو مثال الكل اه اي الواجب جل شانه
مثال لكل الاشيا بقضها وقضيضها مثالا عليا تاما كاملا لان
ذاته بذاته لان مناط انكشاف الاشيا ومناط العلم
بالاشيا ليس الا ذات الواجب جل شانه وذاته تعالى
حاضر عنده ذاته فيكون عالما بجميع الاشيا كليها وشخصيها
ثابتها وكاينها وفاسدها قوله فيكثر علمه بالكل كثرة
بعد ذاته المراد بهذا العلم المتكثر هو المعلوم المتكثر
لان العلم يطلق في الاصطلاح الصناعي على المعلوم
ايضا وانما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه
لا يتطرق فيه تكثر ولا تجدد بل المتجدد والمتكثر ليس الا
المعلوم وقوله كثرة بعد ذاته اشارة الى ذلك قوله
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته يعني يتحد كل الاشياء الى الواجب
جل شانه باعتبار الشهود العلمي فالواجب جل
شانه كل الاشيا في الشهود العلمي بمعنى ان حضور
ذاته تعالى عند ذاته هو حضور الاشيا بل هو اقوى من حضور
الاشيا في حضور الاشيا عنده جل سلطانه على ما بيناه
سابقا فمن قال ان الاشيا عين الواجب والواجب
ليس شيئا منها اراد بالعينية العينية باعتبار

الشهود العلمي واراد بالسلبات ان الواجب ليس حقيقته حقيقة
الاشيا بل حقيقته مباينة لحقائق الاشيا فلم يلزم اتحاد الواجب
بالممكن قوله فهو الكل في وحدة الضمير المرفوع راجع الى الواجب
جل شانه يعني ان الواجب جل سلطانه كل الاشيا
باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع ذلك واحد بسيط
حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلام المعلم اول
اساطين الحكمة متوافق في تحقيق مسئلة علم الواجب تعالى
قال انبادقلس ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة
المحضة وهو القوة والجود والقدرة والخير والحق لا ان
هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وهو مبدعها فقط ولا انه
ابدعها من شيء ولا ان شيئا كان معه تعالى انتهى ومعنى كلام
هذا الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه
مناط الانكشاف لجميع الاشيا كان ذاته تعالى عين العلم
ونفسه فكان الباري تعالى هو العلم المحض وكذا الحكم في جميع
صفات الكمالية وقال افلاطن الالهي ان للعالم مبدعا
محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان
في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند
الباري تعالى انتهى ومنه ظ ايضا ان عالميته تعالى بالاشيا ثابتة

الا بذاته لا ان حصول الاشياء عنه الباري تعالى توضيح انه قائل بالمثل
الازلية ويمكن ان يقال ان مراد الفيلسوف العظيم من المثال
هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت
متحدة مع الواجب جل شانه في الشهود العلمي على ما قاله الفارابي
يجوز ان يقال ان مثال الاشياء كان في الازل بهذا المعنى
فيكون المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي
وبالجملة الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا يجب المبادرة بالا
عتراض على كلامهم وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته يعقل
لذاته وعاقل ومعقول لذاته يعقل غيره او لم يعقل اما انه
عقل فلانه مجرد عن المادة منزه عن اللوازم المادية فلا يحجب
ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما
معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال ليس
كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون وجودها
منه جعل عقلا بل الامر على العكس اي يعقله للاشياء جعلها
وجودها وليس شيء يكمل فان الكمال لذاته المكمل لغيره فلا يستفيد
من وجوده كمالا انتهى كلامه هذا الفيلسوف النبيل صريح فيما
ذكرنا من تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه كما لا يخفى على اولي
النهى قوله اي يعقله للاشياء جعلها موجودة اشارة الى

ان

توضيح كلام افلاطون على المثل

ان علم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا وهو
العلم الذي يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان على ذلك
سيجيء ان شاء الله تعالى الحكيم وسننقل عبارة الرئيس
ابي علي بن سينا ان شاء الله تعالى قوله فانها علم تفصيلي المراد
بالعلم التفصيلي هو الصورة العلمية التي يكون مجلوها معلوما
حقيقة وليست بعلم حقيقة لانك قد عرفت ان مناط الانكشاف
عنده جل سلطانه ليس الا ذاته تعالى بذاته ووجودها لغو
في مناط الانكشاف فالاشياء منكشفات لا مناطات
الانكشاف حتى يلزم المفاسد التي اشرنا اليها سابقا
لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه تعالى بها حين
وجودها ولهذا انفصل عنه الاشياء منكشفة على ما حققنا سابقا
فالعبارة الواضحة هي ان يقال ان الاشياء التي تصدر عن
الواجب جل شانه نسبتها الى علم الواجب تعالى كنسبة العلم
التفصيلي الى العلم الاجمالي يعني ان نسبة علم الواجب تعالى الى
الاشياء كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لكن بعد تعين
المراد لا حسن في التعبير بالارادة ان حصرها في حضور معلولها
به امر مسلم على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير كون علم
العلة على زائدا على ذاتها كما في علوم الممكنات كما في علم الواجب

قوله

جل شانه فلا م انه يكون حضور المعلول عين حضور العلة غير بالذات
بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان حضور الواجب جل شانه
عنده ذاته اقوى من حضور المعلول في حضور الممتنع عنده جل شانه
وبالجملة كون وجود المع غير وجود العلة لا يستلزم ان يكون
علم العلة بمعلولها على حضورها موقوفا على حضور المع عنده بما
لانك قد عرفت ان العلم الحضوري بالمع متصور من وجهين
احدهما جهة من حضور ذات المع وثانيهما من جهة حضور
ما هو اقوى من حضور المع والواجب جل شانه علم الاشياء علما
حضوريا من جهة حضور ما هو اقوى من حضور الاشياء **قوله** فيلزم
التسلسل لزوم التسلسل مبني على انه لما كان حضور المع غير حضور
العلة ويجب ان يكون كل شيء مسبوقا بعلم اخر غير ذات العلة
فيكون ذلك العلم السابق معلولا ايضا فيجب ان يكون مسبوقا
بعلم اخر وهكذا فيلزم التسلسل وجواب هذا قد عرفناك سابقا
فتعرف **قوله** وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
يعني يلزم احد الامرين اما التسلسل وهو محال واما الانتهاء الى علم
يكون عين ذات العلة فيلزم ان يكون ذات العلة
علما بذات المعلول فيلزم ان لا يكون حضور العلة مغايرا
لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها

وقد سبق

وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها وقد بينا لك جواب
هذا فيما سبق فتذكر **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية لان
المثل الافلاطونية هي الاشياء الموجودة بغير الوجودات العينية
بل تلك الاشياء الموجودة في الخارج لها وجود اخر وذلك الوجود
الاخر هو مناط العلم لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطون
الالهي في معنى المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق
على ما يوافق الحق واعلم ان جواب المحشي انما يكون له وجه اذا لم
يكن مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلول العلم السابق
على وجود المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم
جوابه لان للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات
فيجب ان يكون مسبوقة بعلم وذلك السابق ليس يجوز ان يكون
نفس وجودات الاشياء والا يلزم تقدم الشيء على نفسه
فهذا العلم السابق والحضور السابق اما بطريق الارتسام
في ذات العلة لزم كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا
وفاعلا للشيء الواحد من جهة واحدة وهو باطل واما بطريق
قيام المعلولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وبناء على
هذا التقدير فالجواب هو ما ذكرناه سابقا **قوله** فان مناط
الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلاثة يفهم من ظاهر كلام المحشي

ان مناط اتصاف الواجب تعالى بالعلم التفصيلي هو حضور نفس
الاشيا الخارجة وحصول صورتها في جوهر عقلي حاضر عنده
وقد عرفت ان هذا باطل لانه ليس مناط العلم والانكشاف
سوى ذات الواجب جل شانه بذاته ووجودات الاشيا
لعدم توقف مناطية العلم ومبدائية الانكشاف قد عرفت
ايضا ان الاجمال والتفصيل لا يصح ان يكونا صفة العلم
الواجب جل شانه بل الاجمال والتفصيل وصفان للاشيا
باعتبار العلم فباعتبار الشهود العلمي يكون جميع الاشيا
في درجة واحدة بحيث لا يكون لواحد منها تقدم على
الاخر باعتبار العلم بها فكان الجميع امرا واحدا وباعتبار
الوجود الخارجي امرا متفاصلة متمايزة يكون لبعضها
تقدم على الاخر والشهود الخارجي الا ان يقال مراده من
العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بيان للمعلومات
في ان لها مراتب فتامل **قوله** اعراضا اي شبيهة بالاعراض
من حيث الانكشاف بمعنى ان العلم بالغير اذا حصل
لنا علما حصوليا يكون انكشاف ذلك الشي بصورة عارضة
لنفسنا فيكون تلك الصورة مناط الانكشاف ولما
كانت ذات الواجب تعالى بذاتها مع قطع النظر عن جميع ما

علميا تفصيليا تاما بجميع ذرات عالم الوجود فكان الاشيا
حاصلة فيها بالصورة العلمية العارضة لذات الواجب تعالى
باعتبار حصول الانكشاف المرتب على الصورة ولما كان
ذات الواجب جل شانه تقيد بما يفيد تلك الصورة العلمية
بل ازيد منه بمراتب شتى فكان الصورة العلمية للاشيا
عارضة لذات الواجب اعراض حالة في ذاته تعالى على
سبيل التشبيه والمجاز **قوله** موجودة فيه معناه انه لما
كان ذات الواجب جل شانه بذاته علما بجميع الاشيا تاما
من غير حصول صورة في ذاته تعالى اصلا ومن غير تكثر اصلا يكون
جميع الاشيا في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي على ما
قال الفارابي فهو الكل في وحدة فكما انه يصح ان يقال فهو
الكل في وحدة باعتبار الشهود العلمي فكذلك يصح ان يقال
ان جميع الاشياء موجودة فيه تعالى باعتبار الشهود العلمي
وينادي باعلى الصوت على هذا المعنى قوله فليس مما يتقف
بها وينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه
كونه مبدا اللوازم والمراد من اللوازم المعلولات وقوله
معقولات اذ فعلية وبالجملة ليس في كلام بهمنيار ما يدل
جزما على انه قال بالعلم الحصولي وكان المحشي ظن به انه قال

بالعلم الحصولي في قوله وان كانت اعراضا موجودة فيه وقد عرفت
معناه فقول المحشي قلت لما كان ظ كلامه الخ منظور فيه
متبصر قوله المعقولات اذن فعلية يعني ان علم الواجب
جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا واعلم ان العلم
على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سببا لوجود المعلوم
كما في صورة الكرسي فان النجار يتصور اولا الكرسي
ثم يوجده وثانيها انفعالي وهو ما يكون مستفادا من
المعلوم كما اذا رأينا شيئا فان صورته الحاصلة في الذهن
مستفادة من الامر الخارجي فالعلم الخارجي سبب للعلم
المذكور وثالثها ما يكون خارجا عن القبيلتين كعلم
زيد مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته تعالى وليس
للواجب علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك ان
الانفعال اما تدريجي واما غير تدريجي فالاول شان المادة
والماديات والواجب جل شانه منزه عن المادة و
علايقها والثاني وان لم يكن شان ~~المادة والماديات~~
~~والواجب جل شانه منزه عن المادة~~ لكن لا يجوز هذا ايضا
في جنابه جل شانه بيان ذلك ان الانفعال الغير
التدريجي يستلزم الاستفادة من الغير والواجب جل شانه

لا يجوز ان يستفيد كمالا لذاته من الغير والا يلزم النقص ايضا
واهب الكمالات ليس الا الواجب جل شانه فكيف يمكن ان
يستفيد الكمال عن الغير فان قيل لم لا يجوز ان يكون الواجب
جل شانه منفعلا من ذاته فيكون علمه تعالى انفعاليا
قلت اما اولا فلان الكلام في العلم الانفعالي الذي
هو استفادة العلم عن الغير وثانيا ان هذا يؤول الى العلم
الحصولي بل هو عين العلم الحصولي وستذكره مع ما يلزم
عليه من المفاسد قوله وصاحب الشفا فيه تحريرا اقرارا
بلا اقرار ولان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفا بوجوه
شتى وذكر في مسئلة العلم ما محصله يعود الى التحقيق الذي
ذكرناه سابقا وسننقل عبارته من الشفا انشاء الله قوله
لا في كل منها اما في المذهب الاول وهو ان ما صدر عن
الواجب هو الصور العلمية للموجودات العينية فلان
تلك الصور لا يخ اما ان يرتسم في ذات الواجب تعالى
عن ذلك فيلزم العلم الحصولي وهو باطل واما ان يكون
تلك الصور قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وهي
باطلة ايضا واما ان يرتسم في جوهر اخر وهو خلاف المفروض
لان المفروض هو ان اول ما صدر من الواجب هو الصور العلمية

لا الجوهر العقلي كما هو المذهب الثاني واما في المذهب الثاني فلانه
يلزم عليه ان يكون ايجاد الجوهر الذي فيه صور باقي الممكنات
غير مسبوق بالعلم وكذلك ايجاد تلك الصور يلزم ان لا يكون
مسبوقا بالعلم لانه كما ان المحل معلول له تعالى كذلك الحال
ايضا معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون فعله
ومعلوله مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب
جل شانه فاعلا مختارا بالقياس الى ذات الجوهر و
بالقياس الى ما حل فيه هذا توضيح كلام المحشي ويمكن ان
يقال ان ما ذكرتم من الايراد على المذهبين انما يرد على
ما فهمتم من كلامهم لا على ما قصدوا من كلامهم لانه
يجوز ان يكون مقصودهم بيان العلم الذي يكون متاخرا
عن العلم الذي هو عين الذات وذلك العلم المتاخر
هو يعبر عنه بالعلم التفصيلي وهو المعلوم حقيقة لانه
مناط عالمية الواجب جل شانه على ما عرفت غير مرة بل
مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته فعلى المذهب الاول
المراد من الصور العلمية للموجودات هو الاشياء باعتبار
الوجود العيني لانه يطلق العلم بمعنى المعلوم على الاشياء
الخارجية على ما عرفت سابقا والمراد من العلم المتقدم

امر ماله رزوال علمه لسر بهم حمد حاصرت ... كل مرتم

نحو له على نهج ما هي في العلم المتقدم هو العلم الذي يكون عين
ذات الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية ومبدأ انه
الانكشاف وهو علم فعلي بالنسبة الى الاشياء ولهذا قال
على نهج ما هي في العلم المتقدم فتصدر عنه تعالى الاشياء منكشفة
وعلى المذهب الثاني يكون المراد بيان الاشياء والمعلومات
التي تترتب على علم الواجب جل شانه لان المراد ان الصور
التي يكون حالة في الجوهر العقلي يكون مناط عالميته تعالى
بالاشياء فيكون هذا بيان اول مرتبة من مراتب العلم
التفصيلي الذي هو المعلوم حقيقة على ما ذكره المحشي قدس
سره في مراتب العلم التفصيلي فلا يجب الاعتراض عليهم بما يتوهم
من ظاهر عباراتهم بل يجب الاجتهاد في تصحيح كلامهم لان
كلامهم مرموز والرمز في كلامهم غير عزيز على ان ما نقله المحشي
عنهم ليس فيه رمز وخفاء ويجوز حمل العبارة على ما ذكرنا بلا
ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى على من له مسكة من اهل
التعسف فان الذين يعترضون ويحسبون انهم يحسنون صنعا
ظهر انهم غافلين من كلام الحكماء فلم يكن مراد المراد فانك
في واد وهم في واد وكيف يحل الشاب مثل هذا الخبط الى
الذين هم من اصول اساطين الحكمة وابناء اساتذة الحقيقة

فظنهم بهم هذا الظن اذ من بعض الظن **قوله** واختار في الاشارات
المذهب الاول اعلم ان الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات
صدر اولا من الشيخ المقتول في كتاب المطارحات اعتراضات
وتشنيعات عليه ثم اشتهر هذا فيما بين القوم وكان كلام
الشيخ في الاشارات لنفي رانه عما اورده من الايرادات
قال فيها وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان
واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة
فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته
عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة
متأخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب
وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة
والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة اسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته
انتهى وتوضيح الوهم ان العالم والمعلوم اذا لم يكونا متحدين
ولم يكن بعض المعلومات متحدا مع بعض بل يكون المعلومات
امورا متباينة يلزم الكثرة لان العلم يتكثر بتكثر المعلومات
لان العلم باحد المتباينين ليس عين العلم بالمباين الآخر

والا يلزم ان يكون العلم بالانسان عين العلم بالفرس وهو باطل بالبديهة
فيجب ان يكون مغايرا والممكنات حقائق متباينة فيلزم تكثر
العلم لان واجب الوجود جل شانه يعقل الاشياء ولا تعقل
الا بالعلم فيلزم التكثر وحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم
بالمعلومات انما يكون اذا كان مناط العلم صور الاشياء
في العالم ويكون العلم صفة زائدة على ذات العالم اما اذا
لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العالم بل يكون العلم عين
ذات العالم بمعنى ان ما يترتب على الصور العلمية يترتب على
ذات العالم بذاته كما في علم الواجب جل شانه فلا يلزم التكثر
في العلم بل التكثر انما يكون في المعلومات التي تكون متأخرة
عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر المعلومات لا يلزم التكثر
في ذات الواجب جل شانه ولا في صفة العلم لانه تعالى يعقل
ذاته ومعقول ذاته وكذلك يعقل بالنسبة الى جميع معلولاته
قبل الوجود وحين الوجود لان حضور ذاته تعالى عند ذاته
اقوى من حضور المعلول في حضور المعلول عنده فيترتب على ذاته
تعالى الكثرة لازمة متأخرة على الترتيب السببي والمسببي وليست
تلك الكثرة مقومة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في ذاته تعالى
بل تلك الكثرة التي هي النظام الجملي لازمة مباينة متأخرة عن ذاته

وكثرة اللوازم سواء كانت متباينة او غير متباينة لا توجب الكثرة في
ذات الملزوم اصلا نعم يعرض له تعـ بسبب السلوب والاضافات
كثرة الاسماء كالخالقية والرازقية والصانعية وامثالها
ولا يلزم من هذا التكثر في ذاته تعـ اصلا ولا في علمه ايضا وهذا
الذي ذكرناه مفصلا لا يبعد ان يكون شرحا لكلام الشيخ
كما لا يخفى على من لم يكن رجب الاغراض الا ان اهون العبارات
اوافي والعجب ان المصـ المحقق قدس سره حمل كلام الشيخ
في شرح الاشارات على العلم الحصولي ثم اعترض عليه وابطل
القول بالعلم الحصولي مع ان الشيخ في الشفا ابطل القول بالعلم
الحصولي بوجوه شتى منها انه لو كان علمه تعـ بالاشيا علما
حصوليا يكون بازاء كل معلوم صورة فلا يخ اما ان يكون
تلك الصورة داخلة في قوام ذاته تعـ فيلزم ان يكون تلك الصور
مقومات ذاته تعـ فيلزم التركيب هو باطل او لم يكن داخلة
بل يكون عارضة لذاته تعـ والعارض متأخر عن ذات المعروض
فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف في مرتبة
ذاته تعـ فلم يكن الواجب جل شانه في مرتبة ذاته عالما بالاشيا
ولما كان تلك الصور معلول ذاته تعـ وكل معلول ممكن
فيكون الواجب جل شانه مستكملا بالغير هو محال ومنها

ابطال العلم الحصولي على مذاق الشفا

انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا لكان منشاء علمه تعـ
بالاشيا هو تلك الصور وايجاد تلك الصور لا يخ من ان
يكون مسبوقا بصورة اخرى ام لا فان كان مسبوقا بصورة
اخرى ننقل الكلام الى تلك الصورة السابقة وهكذا الى غير النهـ
لح او لم يكن مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور عنه تعالى
بلا شعور كصدور افعال الطبايع عن الطبايع وهو
محال ايضا ومنها انه لو كان علم الواجب جل شانه علما
حصوليا يلزم ان يكون الواجب جل شانه عالما بشيء واحد
علما حصوليا وحضوريا معا في حالة واحدة وهو باطل لان المعلوم
بالذات في العلم الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة
معلوم بالعرض على ما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحضوري
هو ذو الصورة ولا يمكن اجتماع العلم الحصولي والعلم
الحضوري بالنسبة الى شيء واحد بالقياس الى عالم واحد
اما بيان اللزوم فلان الواجب جل شانه لما كان منشاء علمه
تعـ بالاشيا هو الصورة الحالة في ذاته تعـ عن ذلك فقبل
وجود المعلول يكون عالما بمعلوله بصورته الحالة فيه تعالى
وبعد وجود المعلول يكون المعلول حاضرا عنده فيكون عالما
بذلك المعلول علما حضوريا مع بقاء العلم الحصولي كما لا

فيلزم

لانه لا يجوز زوال العلم الاول بعد وجود المعلول اذا عرفت هذا فلا
باس علينا بان ننقل بعض عبارات الشيخ التي يكون صريحة فيما
ذكرنا سابقا في تحقيق مسئلة علم الواجب جل شانه لتطمئن به قلوب
المتعلمين وستنام الطالبين قال في الشفا ولا تظنن انه لو كانت
للمعقولات عنده كثرة كانت كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته
وكيف وهي تكون ما بعد ذاته لان تعقله لذاته ذاته ومنه يعقل كل
ما بعده فعقله لذاته علة تعقله ما بعد ذاته معلول عقله لذاته
على ان المعقولات والصور التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو
المعقول الفعلي لا النفساني ~~وانما هي معقولة على نحو المعقول~~
الفعلي ~~لا النفساني~~ وانما له اليها اضافة المبدا التي يكون عنه
لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض وقال في التعليقات
تعقل الاول تعالى تعقل بسيط لذاته وللوازم عنها والموجودات
كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها و[illegible] كليها
وجزئيها الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل الكلام
في المعقولات فانه تعقلها كلها معا على الترتيب السببي المسببي
تعقلها من ذاته لانها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل
ذاته وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول والموجودات كلها
معقولة له ~~على انها له~~ على انها عنه لا فيه ثم قال في تعليق بعده

اليقين سره

فعقله لما بعد ذاته

اضافة

فان ذاته وصفاته ... لانه ... صفاته ... بعد ذاته

تعقل

تعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على
انها تصدر عن ذاته فان ذاته سبب لها وقال في موضع اخر
وجوده تعالى مباين لسائر الموجودات وتعقله مباين لسائر
التعقلات فان تعقله على انه [illegible] اي على انه مبدا فاعلي له
وتعقل غيره على انه فيه اي على انه مبداه قابلي له انتهى وما جاء في
كلام الشيخ تنصيصات وتصريحات على ان التحقيق في مسئلة
العلم هو ما ذكرناه والعبارات التي نقلناها منطبقة على التحقيق
الذي ذكرناه كما لا يخفى وظني ان من راى في كلام الشيخ مثل
هذه التنصيصات والتصريحات لم يبق له مجال ان يتوهم ان
مذهبه في علم الواجب تعالى بالاشياء بحصول الصور في الذات
ثم التشمير والتشمير لايراد الاعتراضات والتشنيعات
مع الذهول عن ان الشروح والمصنفات مملوة بالتوجيهات
والتاويلات وكان هذا من باب حب الاغراض لكن هذا
غير عزيز فيما بين اكثر العلماء لان الانسان كان اكثر شيء جدلا
قوله اختيار تابعيه ليست عبارات تابعيه ناصة على العلم الحصولي
بحيث لم يكن قابلا للتوجيه كما عرفت قوله الا بالاشارة بحيث
ان [illegible] قبول واستناد كل شيء اليه لا انه اذا كان جميع الاشياء
مستندة اليه تعالى فيكون هو جل شانه علة لها وهو عالم بذاته

قوله التشمير والتشمير ... تعريض بالعلامة ... القائل بالعلم الحصولي

على ان التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرناه والعبارات التي

نعم العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول على ما عرفت سابقا فيجب
ان يكون له تعالى علما سابقا على وجود جميع معلولاته وذلك
العلم المقدم هو العلم الاجمالي كما مر قوله فاختار المص المذهب
الثاني فيه شيء لان اختيار المذهب الثاني لا يفيد الا
في تصحيح العلم التفصيلي فقط لا في العلم الاجمالي الكمالي
على ما مر اللهم الا ان يق ان مراده اختيار المذهب الثاني
لتصحيح العلم التفصيلي فقط قوله وعلى حقيقة ما هو مختار المص
قد عرفت سابقا ان كلمات المحققين من الحكماء متوافقة في
علم الواجب جل شانه ومذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه
مذهبهم قال في نهايات المدققين في شرح اثبات الواجب
ان المذاهب في علمه تعالى بما يغاير ذاته خمسة الاول انه
نفس ذاته غير زايد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني
انه صور معلقة لا في محل ينسب الى افلاطون الالهي الثالث
انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق الطوسي في
توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع بالاضافة بين العالم والمعلوم
والمعلوم ذوات المعلومات الخارجية بما لها من الصفات
الخامس انه بصورة او صور قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية
من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان كلام افلاطون قابل

للتوجيه

بحيث يكون مذهبه مذهب المشائين وقد عرفت ايضا ان كلام الشيخ
في الاشارات ليس حق شرحه الا ما ذكرنا فانه قد فع بتمكين
التخالف فيما بين الكلام الحكماء قوله والجواب ان التغاير
الاعتباري كاف في ذلك واستدل عليه بذلك علم الانسان
بذاته قوله فهذا الكلام جواب كانه وجه العدول عما ذكره الشيخ بقوله
ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
هو ان ما ذكره الشيخ يتضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب بذاته
نعم وقد ادعى المحشي سابقا ظنا انه لم ينف احد من العقلا
علم الواجب بالذات بذاته فجعل كلام المص جوابا عن كل من
السؤالين اللذين قررهما لتصحيح كلام السابق وقد عرفت
ما في كلام السابق ايضا فتذكر قوله فلا يناسب ما ذهب اليه المص
وجه عدم المناسبة هو ان الشيخ قال في الجواب اولا ان العلم
صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم وثانيا ان العلم نسبة
محضة وكلاهما لا يوافقان مذهب المص لانهما يشعران
بان العلم زايد على الذات وقد عرفت ان علم الواجب تعالى
عند المص هو عين ذات الواجب فليس العلم صفة حقيقية
ذات اضافة ولا نسبة ايضا قوله كما نقل عنه حيث قال فان قلت
المص كان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة قوله

الانسب ان يق ومنهم من التزم الخ وجه الانسبية هو ان كلام المص
قدس سره بحسب الظ نفى اللزوم حيث قال ولا نسلم العلم
فالمطابق لهذا الجواب هو ان يكون مذهب بعض ارتكاب
اللزوم فيكون الجواب بظاهر الانطباق عليه قوله وهو صاحب الاشارات
قد عرفناك ان كلام الشيخ لنفى براءة عما رمى به قوله
مخالف لقواعدهم وهى ان الواجب لا يكون محلا للكثرة
وانه واحد حقى بسيط ولا يصدر عن الواحد الا الواحد
وان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا قوله
فهى صادرة عنك الخ فان قيل هو اشارة لما سبق من قول
المص رحمه الله واستناد كل شئ اليه قلت المراد ان المخاطب
له دخل فى الصدور بمعنى انه علة قابلية للصورة العلمية
لا انه مفيض والمراد مما سبق من قوله واستناد كل شئ اليه
هو ان الواجب جل شانه مفيض الوجودات بمعنى ان مفيض
الوجود والذات ليس الا هو جل سلطانه لا انه ليس ممكن
من الممكنات علة قابلية بالقياس الى ممكن اخر او شرطا
او معدا بل يجوز كل ذلك قوله بل ربما يتضاعف اعتبارات
هذا اشارة الى دفع شبهة تقريرها ان الصورة الحاصلة فى الذهن
اعتبار ان احدهما اعتبارها ما هى هى وهى بهذا الاعتبار معلومة

92

وثانيهما اعتبارها من حيث انها متمثلة فى الذهن وبهذا الاعتبار
هو العلم فحيثية التمثل حيثية تقييدية والحيثية التقييدية
مكثرة للذات الموضوع فالصورة الحاصلة فى الذهن بما هى هى
ذات وباعتبار انها متمثلة فى الذهن ذات اخرى فاذا كانتا
ذاتين فيجب ان يكون معلومية كل منهما بصورة فيلزم تكثر
الصور والحال انكم ملتزم انه لا يتضاعف الصور والجواب
انا سلمنا ان الصورة الحاصلة فى الذهن يكون لها
اعتباران احدهما اعتبارها ما هى هى وثانيهما اعتبارها من
حيث انها متمثلة فى الذهن فحيثية التمثل الذهنى وان كانت
حيثية تقييدية مكثرة للذات لكن مع ذلك لا يلزم تعدد صورة
بيان ذلك انك اذا اعتبرت الصورة المتمثلة بما هى هى بدون
ملاحظة التمثل الذهنى يكون بهذا الاعتبار معلومة لكن لا ينفك
بحسب نفس الامر عن هذه الملاحظة وايضا من التمثل الذهنى ثم بحسب هذه الملاحظة يكون منفكة
فى نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة المتمثلة من
حيث التمثل الذهنى لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هى هى
والتمثل الذهنى والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هى هى من
دون ملاحظة التمثل لا ينفك عن التمثل الذهنى كما عرفت والعلم
بالصورة المتمثلة من حيث التمثيل انما هو بالصورة والتمثل

حيثية تمثله لذات التقييدية الموضوع

عن التمثل وهذا الاعتبار كونها مع التمثل الذهنى كوجه

الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم بالصورة المتمثلة
من حيث انها متمثلة بغير الصورة المخلوطة بالتمثل الذهني
لان حقيقة الصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة ليست الا
الصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة
اذا اخذت بما هي هي لان تلك الصورة مخلوطة بالتمثل الذهني
في تلك الملاحظة لا بحسب تلك الملاحظة نعم الشيء الذي
يتعدد حقيقة ويتضاعف حقيقة ليست الا الاعتبار
العقلي دون الصورة لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل
الذهني يكون تلك الصورة علما واذا اعتبر تجرده عن التمثل الذهني
يكون حصول معلوما فاذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثل
معلومة يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي
في المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثل في
العقل بدون تكثر الصورة وكذا يعتبر التمثل الصورة المتمثلة
في الذهن ان تتمثل في العقل وهكذا الى ما يعتبره العقل
فالتكثر حقيقة ليست الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال
في العلم الحضوري بالنفس فان الاحتياج في العلم بالنفس
وبالعلم بالعلم بالنفس وهكذا ليس الى غير النفس فالنفس من
حيث حضورها عند مجرد علم ومن حيث انها شيء حضر عند النفس

معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبارها بما هي هي واعتبارها مع الحضور
لكن الاعتبار الاول لا ينفك في نفس الامر عن الاعتبار الثاني
فاذا اعتبرناها بما هي هي فلا ينفك في نفس الامر عن الحضور فلا
تحتاج للعلم باعتبارها مع الحضور الى صورة اخرى غير هذه
النفس التي اخذت بما هي هي لانها كانت ملحوظة مع الحضور فاذا
اعتبرنا انها مع اعتبار الحضور تكون معلومة فيعتبر الحضور
الاول مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا فلا
يتعدد نفسك بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا الاعتبارات
المتعلقة بنفسك وقوله على سبيل التركيب اي زيادة الى ضم الحقيقة
التقييدية التي هي التمثل الذهني كما اوضحناه قوله ولا تظنن الخ
هذا دفع ما يتوهم انه لم لا يجوز ان يكون شرط العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم فاشار الى دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله
انه قد حقق ان مناط العلم ليس الا الحصول والوجود للمجرد
~~وكذا الحصول انما يكون علما لاشتماله على الحصول القائم بالذات~~
فانما تحقق به التحقق تحقق العلم بلا مزية مخصوصة الفرد الحضوري
والفرد الحصولي ملغاة لان الحضوري انما يكون علما لاشتماله على
الحصول والوجود للمجرد وكذا الحصولي انما يكون علما لاشتماله على
الحصول والوجود للمجرد فمناط العلم هو الحصول والوجود للمجرد

العدم هو الحصول والوجود المجرد قوله في كونه حصولا لا لغيره يعني ان المعلول
له حصول ووجود رابطي للقابل المجرد والفاعل المجرد ومعلوم ان
حصول الشيء للفاعل المجرد في كونه حصولا للمجرد ووجودا له ليس
دون حصول الشيء للقابل المجرد فاذا كان الحصول للقابل المجرد
على بناء الطريق الاول ان يكون الحصول للفاعل ايضا علما واعلم
ان هذه المقدمة على ما اوضحنا ما هو مناط دفع ما اورده المحقق
الدواني وسينقله المحشي بقوله وقيل عليه الخ وسنزيد
لك هنا زيادة توضيح قوله القولين المراد بهما قول العاقل
كما لا يحتاج الخ وقوله ولا تظنن قوله البيان اي بيان عدم استدعاء
العلم صورا مغايرة للمعلومات لما كان سهل المأخذ لم يلتفت
اليه المص قدس سره في التجريد قوله الظن المذكور في قوله
ولا تظنن الخ قوله الحكم المردود المراد بالحكم المردود هو ان كونه
تعالى عالما بمعلولاته مشروط بكونه محلا لصور معلولاته قوله ايضا
في كلام المصنف المنقول لانه قال المص رحمه الله ومعلوم ان
حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله وكان هذا اشارة الى انه لما كان حصول المعلول
للفاعل بالاقتضاء والوجوب وحصوله للقابل ليس بالاقتضا
والوجوب بل بالامكان فكيف يجوز ان يكون به حصول الشيء

للفاعل

للفاعل في كونه حصولا لغيره ادون من حصول الشيء للقابل بل حصول
الشيء للفاعل اولى من حصول الشيء للقابل في كونه حصولا
لغيره قوله اولى منه في بعض النسخ بدل منه فيه وكلاهما صحيحان
بل الاول اوجه دونهما معا لانه قد مر سابقا ان حقيقة العلم هي
وجود شيء وحصوله للمجرد القائم بالذات وذلك الحصول
الذي هو الوجود الرابطي سيتصور ارتباطه بالمجرد القائم بالذات
اما بنفسه كارتسام الاشياء في الذهن واما باللازم كحضور شيء
عند مجرد سواء كان المجرد المذكور هو الشيء الاول ام لا واما بمن
كصدور شيء من مجرد قائم بالذات وقد يكون بعينه كالاشياء
المرتسمة في القوى فان القوى مع ما ارتسم فيها حاضرة بعينه
النفس كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول حيث اشار المص رحمه
الله بقوله بصورة تتصورها او تستحضرها فقوله سيتصورها اشارة
الى الارتباط بنفسه وقوله وتستحضرها اشارة الى الارتباط بعينه قوله
وقيل عليه القائل هو المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية
وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا قوله ان ذلك كون الحصول
للقابل علما ليس مستلزما لكون الحصول للفاعل علما ايضا قوله
بل القائل بهذا البحث اورده المحشي بطريق النقض على الدليل لكن
المحقق الدواني لم يجعله نقضا كما يظهر في شرح العقائد بل

الارتباط بعينه اشارة الى الصور المرتسمة في النفس الكلية او تستحضرها الى حضور القوى والجزئيات التي ارتسم فيها

حمله سنداً للمنع ثم حمله نقضاً في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر
فيه سهل لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على الطريقين
اي سواء جعل سنداً او نقضاً على الدليل واحتمال النقض في
كلام المحقق قائم ايضاً وليس لخصوص الوجود الظلي والعيني
قد تبينا لك فيما سبق ان قول المصنف رحمه الله في كونه حصولا
لغيره يدفع ما اورده المحقق الدواني وكانه وقع له غفلة عن
هذا حتى اورده ما اورده لان غرض المصنف رحمه الله تعالى هو انه
لما حقق ان حقيقة العلم ليست الا وجود شيء وحصوله
للمجرد القائم بالذات فاينما تحقق هذا تحقق العلم والعلم
الحضوري والعلم الحصولي فردان لطبيعة العلم وكونهما
علما انما هو باعتبار الاشتمال على طبيعة العلم وخصوصيتهما ملغاة
في تحقيق العلم ولا شك ان المعلول المذكور له حصول ووجود رابطي
للقابل المذكور وكذلك له حصول ووجود رابطي للفاعل المجرد وحصوله
للفاعل المجرد من حيث انه وجود للمجرد وحصول له ليس مادون
من الحصول والوجود للقابل المجرد من حيث انه حصول ووجود
للمجرد فكما ان الحصول للقابل المجرد علم كذلك حصوله للفاعل
المجرد علم قوله فانما هو القيام بالموصوف يعني الاتصاف بالسواد
لا يحصل بمحض الوجود الرابطي سواء كان الارتباط بنفسه و

بالكلام

بالكلام او بمن او بغيره بل لا بد في الاتصاف بالسواد من ارتباط خاص
هو الارتباط بالقياس الى المحل بالذي في وجوده في نفسه لا يوجد هذا
لا يتصور الا في القابل للسواد لا في فاعله بخلاف العلم كما عرفت قوله
عين معلولاته اورد هذا اثر توهم خلاف ما حققناه سابقا في تحقيق
العلم لكن المراد من العلم بالمعلولات هنا الصورة العلمية
لا العلم الذي هو مناط انكشاف الاشياء لان العلم الذي هو
مناط انكشاف الاشياء لا يكون عين الموجودات العينية بل هو
عين الواجب جل شانه كما مر بعد تزييف كلام صاحبها قد عرفت
سابقا ان التزييف انما نشأ على ما فهموه من كلام الشيخ لا على
ما قصده الشيخ من كلامه فما لم يتزيف بالمحقق هو كلامهم لا كلامه قوله
لمعلول الاول اي علة بلا واسطة وانما قلنا ذلك لانه علة لباقي
المعلولات ايضا لكن بوسائط الشروط قوله فاذن وجود
المعلول الاول هو نفس تعقل الاول تعالى اياه قد عرفت فيما
سبق ان مناط تعقل الاول تعالى الاشياء هو ذاته فليس
وجود المعلول الاول هو تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل
الاول تعالى شانه هو ذاته تعالى بذاته اللهم الا ان يراد
بالتعقل المعقول ويكون المراد ان المعلول الاول معقول
للواجب جل شانه بدون ان تحل صورة منه في الواجب جل شانه قوله

قوله

يعني ان بيان فساد جواب الاول الاشتغال بالتكلف ليس بوجه لان الاشتغال بدفع التكليف انما يكون اذا كان الجواب الاول جوابا لكن مع اشتماله على الفاسد بعدم احتمال كونه جوابا تامل

والجزئية هذا خلاف ما تقرر عند الفلاسفة من ان صور الجزئيات سواء كانت مجردة او مادية لا يرتسم في الجواهر العقلية اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية ما هو شامل للنفوس ايضا **قوله** المذكورة حيث ذكر المص رحمه الله في شرح الاشارات انه على تقدير العلم الحصولي يلزم المحالات التي ذكرنا سابقا **قوله** وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا لم يكن بين المعلول الاول وبين العلم به فرق بالذات بل بالاعتبار فقط يلزم عود الفساد المذكور وهو لزوم ايجاد المعلول الاول بلا سبق علم لان الكلام في العلم الذي يكون متقدما بالذات وسببا لوجود المعلول فلو كان هذا العلم المتقدم بالذات هو المعلول الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا نقول الصادر الاول اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا من الواجب جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا بعلم وذلك العلم السابق ليس هو المعلول الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فلا بد ان يكون شيئا آخر فيلزم ان يكون الصادر الاول هو هذا الا ما فرض اولا فيلزم الخلف وايضا ننقل الكلام حينئذ اليه فيلزم التسلسل المحال او الانتهاء الى علم هو عين الواجب بالذات **قوله** علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول اجمالي بالنسبة

الى الجميع قد عرفت سابقا ان علم الواجب بذاته هو علم اجمالي بمعلولاته مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه بالنسبة الى معلوم دون معلوم نعم التفاوت في المعلومات بان يكون بعض منها سببا لبعض وليس التفاوت فيما بينها بحسب العلم الذي هو مناط الانكشاف فهذا الكلام المحشي لا يخلو عن شوب اضطراب اللهم الا ان يقال ان مراده لما كان الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب جل شانه وما سواه يتوقف على غير ذات الواجب تعالى ايضا فيكون نسبة علم الواجب جل شانه الى الصادر الاول مثل نسبة العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون معلوما بالعلم التفصيلي فكما ان العلم التفصيلي بالشيء لا ينتظر الى شيء آخر من جهة العلم وليس له منتظر آخر من حيث العلم فكذلك لا يكون له منتظر آخر سوى ذات الواجب تعالى شانه بخلاف ما عدا الصادر الاول فالواجب جل شانه علة تامة بالنسبة الى الصادر الاول ومفيض تام له وليس هو جل شانه بالقياس الى ما عداه كذلك **قوله** فان الغايب المطلوب في طرف الحاضر يعني ان هذا ليس من باب قياس الغايب على الشاهد بل الغايب في طرف هو من جملته لانه كما ان الصورة البنائية

التي في ذهن البناء سبب لوجود البناء وعلم فعلي به كذلك علم
الغائب هو الواجب جل شانه بمعلولاته علم فعلي وسبب
بالقياس الى المعلومات وليس انفعاليا لها وسابقا عليه
بالباب ان يكون علم الحاضر وهو البناء علما حصوليا وعلم
الغائب وهو الواجب جل شانه ليس حصوليا كما عرفت لكن علم
الغائب والشاهد لا تفاوت بينهما في كونهما فعليين **قوله**
ذلك جائز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب
للمعلومات ويكون عين ذات العالم كما في علم الواجب
جل شانه بالاشيا فانه لا تعدد في ذلك العلم بل علم واحد
بسيط حتى بجميع الاشيا كما عرفت سابقا نعم لو كان العلم
بحصول صور الاشيا في العالم او بحضورها عنده في الخارج
لكان تعدد العلم لازما بتعدد المعلومات وليس فليس
قوله وكلام المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته الخ لان
ما يفهم من كلام المص هو ان الموجودات الخارجية عين العلم
فالمكشف بها معها لان العلم والمعلوم متحدان بالذات
فلم يكن الموجودات منكشفة قبل الوجود فلم يكن اتحاد
اتحاد المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده اتحاد المنكشف
ذاته بل العلم عنده هو الموجود المنكشف بذاته **قوله** وانه فاسد

ظاهر لانا نقول ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم
الاجمالي وهذا العلم مقدم على الموجودات وسبب لها والعلم
الذي لا يكون سابقا على وجودها هو العلم التفصيلي وليس
العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشيا علما فعليا
بل العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات
فلم يكن في كلام المص ما يدل على ان الموجودات المنكشفة
بذاته هو نفس العلم الفعلي ليكون منافيا لما صرح به القوم
هذا توضيح ما اراده وفيه تامل **قوله** او غير مادية نفهم من هذا
ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا اخالف لما
اشتهر بينهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا
والتغيرات لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يوجه
كلامه بعد تمهيد مقدمة وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس
لا يكون مادية لان الصور المادية لا تحل في النفس كما هو المقرر
المشهور عندهم بل هي تحل في قوى النفس ويكون تلك القوى
مادية وتلك الصور الحالة في النفس لها اعتباران احدهما
من حيث انها حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون جزئية
وثانيهما ان يوخذ تلك الصور من حيث هي هي وبهذا
الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار اذا

الكلية الحالية ع

عرفت ذلك فنقول ان الصورة الكلية التي تحقق في النفس اذا اخذت
من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية وغير مادية وهو
ظاهر ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصول التجدد للنفس او بمعنى ان
النفس قد تذهل عنها او تزول تلك الصورة عنها كما في صورة
نسيان النفس فقد وجد جزئي متغير غير مادي والدليل المذكور
كما يجري في الجزئيات المتغيرة المادية يجري في الجزئيات المتغيرة
المادية ايضا بيانه وذلك ان قبل حصول الصورة الغير
المادية الحالة في النفس للنفس كان الواجب جل شانه عالما
بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها فبعد حصول تلك
الصورة لها لا يخلو اما ان زوال ذلك العلم ام لا فالاول
يوجب التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال وما اشتهر بينهم
من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا معناه ان
العقول وصفاتها لا يكون الا ثابتة لان النفوس لما
كانت مادية ففي صفاتها شوب مادية ايضا واعلم ان الدليل
المذكور يجري في صفات العقول ايضا بناء على حدوث العالم
بل يجري في كل حادث سواء كان ذاتا او صفة على تقدير الايراد
هو ما اوضحناه قوله بل هذا الدليل يجري في المتغيرات
كلية بل للترقي بالقياس الى الصور الادراكية الكلية

اما ع

الجهل ع

لان

لان هذا الدليل كما يجري في الصور الادراكية الجزئية المتغيرة
على ما ذكرناه كذلك يجري في الصور الادراكية الكلية المتغيرة
بعين ما مر من البيان قوله في الآن او في شيء من الازمنة
يعني لا يكون زيد في الدار في شيء من الازمنة والحاصل
ان نقيض الشيء رفعه ورفع العلم بان زيدا كان في الآن
الفلاني في الدار يتصور من وجهين احدهما ان زوال
العلم بكون زيد في الدار في ذلك الآن الفلاني الذي كان
العلم اولا تعلق بكونه في الدار في ذلك الآن وثانيهما
ان يعتقد ان زيدا لم يكن في الدار في شيء من الازمنة
والآنات ففي تينك الصورتين يلزم زوال العلم الاول
ورفعه اما اذا اعتقد ان زيدا كان في الآن او قبل ذلك
الآن لم يكن في الدار لم يلزم التناقض ولم يلزم رفع
العلم بكون زيد في الدار في الآن الفلاني فيمكن اجتماع
العلمين اي العلم بكون زيد في الدار والعلم بانه لم يكن
في الدار بناء على تغاير الآنين فبقاء العلم الاول حال
حصول العلم الآخر لا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل
بوجه آخر غير ما قرره الشارح وحاصله انه اذا كان علمه تع

الفلاني في الدار او في آن آخر بعد ذلك الآن ح

بالممكنات والمعلولات بعين ذاته تعالى ولا شك انه تعالى عالم
بالممكنات المتغيرة لانها بهذا الوجه معلومة له تعالى فاذا
تغير حال المعلوم مثلا ان ينعدم منه شيء بعد ان كان او
عكس ذلك فاما ان يتغير علمه به ام لا فان كان الثاني يلزم
الجهل المركب لعدم مطابقته للواقع وان كان الاول لزم
التغير في ذاته تعالى لان العلم عين الذات وانت تعلم انه
بهذا التقرير لا يكون جواب الخصم جوابا لان مبنى جوابه
على كون الصفة زائدة على الذات ثم اجاب في تلك
الرسالة عن الدليل المذكور بالتقرير ولا باس بان ننقل
عبارته قال فيها قلت انه تعالى يعلم المتغيرات على وجه
لا يتطرق اليه التغير الحاصل بتغيرها مع كونه مطابقا للواقع مثلا
يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان
الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا
في سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي بعين ذاته
على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور
المرتبة المتعاقبة وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب
حضوره في الآن او الزمان مثلا ان تعلم ان زيدا قائم
الآن واذا قعد فلا بد ان يتغير وتعلم انه قاعد الآن

والا كنت جاهلا بحاله ومادام استمر علمك بقيامه جهلا مركبا واما
اذا فرضنا ان تعلم ان زيدا في ذلك الآن في ذلك البعض
من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة
القعود ولم يتعين الزمان والآن بالحضور عندك
بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال فلا
يلزم منه تغير وتبدل ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا
بالاحوال المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم
لا يتغير مع انه ليس فيه كذب واخرى بان نفرض احدنا
اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على
الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع
المتعاقبة المرتبة بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا
وهذا مما لا يشتبه على ذي فطنة انتهى واعلم ان قوله
وانما يلزم التغير معناه وانما يلزم التجدد والحدوث
بشهادة قوله لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او في
الزمان وبالجملة ان العلم بالمتغير انما يلزم ان يكون
متغيرا او حادثا اذا كان ذلك العلم علما انفعاليا
مثلا اذا اعلم ان زيدا في الدار فاذا خرج منها
في آن آخر بعده يتلازم زوال العلم الاول بعلم انه لم

يستمر وتحصيل العلم الاخرى وهو العلم بالخروج فيلزم التغير
من صفة الى صفة الى صفة فيلزم التغير والتجدد فى العلم
اما اذا كان فعليا فلا يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا
وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا فبالحقيقة المتغير
او الحادث انما هو المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق
ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا من المعلومات
بل يكون فعليا متقدما عليها وذلك العلم الفعلى
هو عين ذاته تعالى يعنى ان الامر الذى ترتب على الصور
العلمية الفعلية ترتب على ذاته تعالى علما فعليا بسيطا
قائما بالذات على ما فصلناه سابقا فلا تغير ولا تجدد
فى علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو فى المعلوم قوله
ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور يعنى
ان الجواب الذى ذكره الشارح لا يكون مطابقا
للدليل بل لا يكون الجواب الذى ذكره صحيحا بحسب الظاهر
الشارح قال فى الجواب والجواب منع لزوم التغير وظاهر هذا انه
يسلم الزوال ويمنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين
فى استدلاله وجعل كل واحد من الاحتمالين مستلزما
للمطلوب وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع

مكابرة وانما قلنا ظاهر هذا الخ لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث
يصير آيلا الى ما ذكره المحشى لانه يمكن ان يقال ان مراد الشارح
انه اراد المستدل انه يلزم زوال العلم الاول فلا نم الزوال
لان العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذى
يتغير ويزول هو التعلقات والاضافات لا العلم فلم
يلزم التغير فى العلم بل التغير فى الاضافات وتغير
الاضافات ممكن فمبناه على هذا التوجيه لا يحتاج الى تغير
تقرير الدليل ليصير جواب الشارح مطابقا للدليل على وجه
الخ لانه يمكن توجيه عبارة الشارح على وجه يكون مطابقا
للدليل بنوع تشى وهو ان قول الشارح فعلى الاول يتغير
نفس العلم منظور فيه لان العلم من الصفات الكمالية ولا
يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب حادثا
كعلمنا والثانى تسليم التغير فى العلم هو بعينه تسليم المقدمة
التى ذكرها المستدل لانه جعل التغير فى الدليل مقدمة وبقية
قول الشيخ وعلى التقديرين لا يلزم تغير فى صفة موجودة الخ
منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير
فى صفة العلم على ما سلم بقوله فعلى الاول يتغير
نفس العلم فان قلت يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا

اى تردد من الاضافة المطلقة التى هى طبيعة كلية

كما ذكره المحشى بقوله وتقرير الدليل م

كان العلم اضافة لا يتغير ايضا لانه يجوز ان يكون للاضافة المخصوصة
بحالها والتغير انما هو في الاضافات العارضة لها قلت
فيرجع هذا الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا يخفى قوله
ويمكن ان يحمل عبارة الشارح اي عبارة الشارح في تقرير
الدليل لا في تقرير جواب الدليل فيه ان حمل عبارة الشارح
على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى على الناظر
في عبارته ان العلم عندنا نفس المعلوم واعلم ان العلم
الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي لا العلم
الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على
تقدير كون المراد من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم
التفصيلي لا العلم الاجمالي اما لو اريد من العلم العلم الاجمالي
فلا يكون هذا مطابقا بل الجواب الصحيح ان يقال ان العلم الاجمالي
امر واحد بسيط عين ذاته تعالى ويعلم الواجب جل شأنه
بهذا العلم الواحد جميع الاشياء فبهذا العلم يعلم كون زيد
في الدار في الزمان او الآن الفلاني ولا يزول هذا العلم
بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن الفلاني ولا يزول
هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن بل كما انه يعلم
في كونه في الدار في ذلك الآن او الزمان كذلك يعلم خروجه عنها

بعد ذلك

بعد ذلك الزمان فالعلم الاجمالي واحد لا تكثر فيه اصلا وانما التكثر
هو المعلومات والاضافة العارضة للعلم الاجمالي بالقياس
الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات بالذات لا يستلزم
تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب بالذات بل العلم
الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى اذا قيس الى
معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم آخر تغايرا بالاعتبار
والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر هو اضافة
العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس المعلومات لا العلم
الاجمالي الذي هو عين الذات والى هذا اشار المحشي
بقوله وتغير الاضافات ممكن هو لازم العلم قوله نعم ان الحصول
لازم للعلم لان العلم لما كان عين المعلوم كان العلم حقيقة
هو الامر الحاضر والحضور لازم للحاضر فالحضور لازم للعلم
وقد عرفت ان مبنى هذا الكلام على حمل العلم على علم التفصيلي قوله
تعقلا زمانيا محضا واعلم ان هذا القول صريح في نفي الزماني
المتجدد المتغير لا نفي العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي
بالزماني المحض حيث قال تعقلا زمانيا محضا وقوله على
نحو آخر صريح ايضا في ان الواجب جل شأنه يعلم بالمتغيرات
لكن لا بوجه يكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا لانه لم

[illegible] … العلم

ينحصر العلم بالمتغيرات بكون ذلك العلم متغيرا متجددا زمانيا
بل يتصور ان يكون العلم بالمتغيرات بوجه لا يكون متغيرا
متجددا زمانيا وبالجملة كلام الشيخ يابى كل الاباء عن حمله
على نفي العلم بالمتغيرات راسا وكون المعلوم من المتغيرات
انما هو الطبيعة الكلية والاشياء المتغيرة المشتملة على الطبيعة
لا يكون معلوما بالذات بل المعلوم بالذات هو الطبيعة وكان
من حمل كلام الشيخ على هذا قصر نظره في قوله انما تعقل كل شئ
على نحو كلي واغتر بلفظ الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك
العبارة بلا فاصلة وهي قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شئ
شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
والى ما وقع قبل تلك العبارة الخ فظني ان من نظر في العبارات
المنقولة عن الشيخ نظرا غير مخلوط بالعناد والتعصب جزم
بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما حققنا لك فاعلم ان العلم
بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة يتصور
من وجهين احدهما من جهة الاحساس بانها متجزئة وذلك العلم
هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا
من وجود المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم
الجزئي على الوجه الجزئي وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب

عطف على
عطف على قوله نفي العلم
عطف على المعلوم

والعقل

والعقل المسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية
وهذا العلم يعبر عنه بالعقل التام عند الغزالي وبالعلم
بالجزئي على الوجه الكلي اما لانه كتعقل الطبايع الكلية
في الثبات على حالة واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو
ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات بالكلية اي بجميعها بحيث
لا يعزب عنه شئ منها الا انه تعالى يعلم ويعزب عنه بعض
آخر كما ذكره في التعليقات بقوله تعقل الاول يتم تعقل بسيط
لذاته واللوازم عنها والموجودات كلها حاصلها وممكنها
ابديها وكاينها وفاسدها وكليها وجزئيها الى اقصى الوجود
معا لا بتقليس وفكر ونقل في المعقولات فانه تعلقها كلها
معا على الترتيب السببي والمسببي انتهى فلا يتصور في علم الواجب
تنقل من معلوم الى معلوم آخر كما هو شان الممكن وكما ان القسم
الاول لا يكون الا انفعاليا كذلك القسم الثاني لا يكون الا
فعليا فالمعلوم في القسم الثاني فرع علم العالم وفي القسم
الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يكون القسم الثاني متغيرا بتغير المعلوم
ولا متجددا بتجدده اصلا فالمتغير والمتجدد والزماني انما هو المعلوم
دون العلم وهذا هو العلم التام بالعلة التامة انما يوجب
العلم التام بالمعلول لا انه يوجب الاحساس بالمعلول بل

بتغيره
الذات ثم العلوم والكلها
والعلم التام

مستحيلا

الاحساس قد يكون مستحيلا بالنظر الى الواجب جل شانه لان
الاحساس لا يكون الا بالقوى الجسمانية كالحواس الجسمانية
وهو نقص على الواجب جل شانه يجب تنزيهه عنه وهذان النقصان
اللذان ذكرناهما من العلم وان كانا يكونان من العلم لكن العلوم
بذينك العلمين ليس الا امرا واحدا بعينه فالاشخاص الجسمانية
التي نعلمها علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب جل شانه
علما تعقليا من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل
والعلم الاحساسي يكون متغيرا ومتجددا بتغير المعلوم
وتجدده بخلاف العلم التعقلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف
ان قول الشيخ بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو
كلي ليس مراده الا ان الجزئيات المتغيرة يعلمها الواجب جل
ذكره علما تعقليا فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس
وفكر وتنقل من معلوم الى معلوم بل يعلم جميعها علما تاما
محيطا بالكل وقد عرفت ان هذا العلم يعبر عنه بالعقل التام
الغير الزماني وبالعلم بالجزئي على الوجه الكلي ونادى على ذلك
باعلى الصوت قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا
يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض نعم ما قال
الشيخ وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة

فالذين

١٠٣

فالذين شنعوا على الشيخ وغيره من الحكماء في هذا الموضع فليس
تشنيعهم الا من قلة التدبر وضعف التحصيل فمن لم يفهم كلام
الاكابر فلا يلومن الا نفسه وجميع ما ذكرناه شرحا يستفاد
من كلام الشيخ مما ذكر في كتاب التعليقات بقوله الاول
يعرف الشخص واحواله الشخصية ووقته الشخصي ومكانه الشخصي
من اسبابه ولوازمه الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك
من ذاته ~~ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله~~ وهو ذاته
هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال ذرة
انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله قوله الا بمجرد
الكلمة هذا الاشتباه ناش من عدم فهم معنى كلام الشيخ وقد
عرفت ما هو الحق قوله نفي هذا الانكشاف كفر صريح لا نزاع لاحد
في ان نفي هذا الانكشاف كفر صريح في الشريعة بل كفر صريح في
دين العقل وشريعة البرهان ايضا وقد عرفت ان كلام الشيخ
نقي براءة عما توهموا من كلامه وعما رموه به والتكفير لا يتوجه
الا على ما توهموا من كلامه لا على ما هو معنى كلامه كما عرفت وكان
الشيخ لو كان عالما بانه يظهر بعده مثل اولئك الاكابر التشنيع
قوله لغير اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق مجال توهم لاحد من اهل التعليق
حكم الغزالي وغيره بكفر القائل قال الغزالي في التهافت على ما نقل

خضر زاده

الفاضل الرومي هنا انه يلزم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات على
الوجه الجزئية والتغيرات زيدا مثلا لو اطاع الله تعالى او عصاه لم
يكن الله تعالى عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه بانه
شخص وافعاله حادثة بعد ان لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف
افعاله واحواله بل لا يعرف كفره واسلامه بل انما يعرف انسانا و
اسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا
يعرف تعالى محمدا صلى الله عليه وآله وان لا يعرف انه ارسله
بعينه بالنبوة وانه عليه السلام تحدى بها وكذلك في كل نبي
معين والله تعالى انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة
وان صفة اولئك المتحدين بها كذا وكذلك واما النبي بشخصه فلا
يعرفه باحواله وصفاته فيلزم منه استيصال الشريعة بالكلية
انتهى وانت قد عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء في
ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الخدشة حول المرام واما
المفاسد المذكورة فلا يتوجه الا على ما التزموه من كلامهم
لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب قولا صحيحا وآفته
من الطبع السقيم واجاب الفاضل الرومي عن اعتراض
الغزالي بانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية
عندهم كما نعلمها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على

وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون ما عداه وبهذا القدر يحصل
التميز بين الاشخاص وكذا يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه
يتميز كل منها عن الآخر وفاتنا المعية الا انه لما لم يكن بالنسبة
اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع
في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن
الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلا
من الاشخاص وافعالها بحيث يتميز كل منها عن الآخر
وهذا كاف في اجراء الاحكام الشرعية انتهى وهذا الكلام
الجواب ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا وايضا
الزام ان الله جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلى الله عليه
وآله بشخصه بل يعلم بوجه كلي لا ينطبق على غيره صلى الله عليه وآله
كفر صريح في الملة البيضاء وكذلك في دين العقل
وشريعة البرهان ايضا لانه كما ان الطبايع الكلية معلولة
له تعالى كذلك الاشخاص الجسمانية بشخصها معلولة له
تعالى والعلم التام بالعلة يوجب العلم التام بالمعلول
كما وقع الاشارة اليه في الكتاب الكريم الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير وقد يتوهم في الجواب عن الاعتراض المذكور
على الحكماء بما حصله انا سلمنا ما نقل عن الحكماء بنفي الا ان لا

يكون له نوع علم ببعض الاشيا لكن لا يجوز تكفيرهم بهذا لانهم
مع هذا اعترفوا بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا
يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارضين ولا في السموات
وما هو من ضروريات الدين ليس الا انه تعالى عالم بجميع الاشيا
قاطبة لا ان علمه تعالى على وجه كلي او جزئي ولهذا لا يكفر من
اعترف بعلمه تعالى من المتكلمين ونقول ان العلم قديم و
التعلق حادث او نقول ان علمه تعالى اضافة مستدعية لان
يكون لها طرفان ولا يمكن ان توجد احد طرفيها في الازل
مع ان قولهم هذا ملزوم ان لا يكون الواجب جل شانه عالماً
بالحوادث قبل وجودها لان العلم ما لم يتعلق بشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما وكذلك اذا كان العلم اضافة مستدعية لوجود
طرفيها ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في
الازل فقولهم هذا يفضي الى نفي العلم ومع ذلك لم يكفرهم احد وهذا
الجواب ليس بشيء لان مبناه على امر فاسد وهو انه تعالى لا يعلم
الاشخاص الجسمانية المتغيرة عند الحكما وقد عرفت ان هذا
افترا عليهم وهم منزهون عن ذلك القول الشنيع **قوله** قالوا
انما يتجه تكفيرهم القايل بهذا القول هو المحقق الدواني في رسالة
اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقايد العضدية وصدر

المدققين وافتى له في ذلك في رسالة اثبات الواجب ان مناط الكلية **قوله**
والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في المدرك واستدل
على ذلك بانه اذا سئل عن الشخص بما هو لا يقع في الجواب الا النوع
فليس بين الشخص والنوع تفاوت الا بنحو من الادراك وفيه نظر
لان السوال بما هو انما المطلوب منه تحصيل تمام المهية المشتركة
لا المهية المختصة ولهذا انه وقع مطلب اخر للهويات الشخصية
وهو مطلب من كما هو مذكور في الشفا والاشارات فكما ان
للنوع مطلبا كذلك للشخص مطلب من واعلم ان القول
بان التفاوت بين الكلي والجزئي ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت
في المدرك مخالف لما نص عليه الشيخ في منطق الشفا حيث
قال واما طبيعة النوع وحده فما لم يلحقه امر زايد عليه لا يجوز
ان يقع فيه كثرة ثم قال بعد ذلك القول بعدة قليلة ان قولنا
الانسان معناه انه حيوان ناطق وقولنا انسان مشخص
هو هذه الطبيعة ماخوذة مع عرض يعرض لهذه الطبيعة عند
مقارنتها للمادة انتهى وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده
الخ اشارة الى البرهان على ان بين الكلي والجزئي فرقا بحسب
المعنى لان تكثر النوع بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام
العوارض المشخصة الى ذلك النوع والا يلزم ان يكون احد

الشخص بين الشخص الاخر مثلا اذا لم يكن بين الانسان وبين زيد
تفاوت الا بنحو من الادراك فيكون انسان وزيد معنى واحدا
لا تفاوت بينهما الا بنحو من الادراك وكذلك بين الانسان
وعمرو ولم يكن التفاوت الا بنحو من الادراك فلم يكن بين زيد
وعمرو تفاوت بحسب المعنى اصلا فيكون كل من زيد وعمرو ايضا
فليس بينهما تفاوت بحسب معنى ما المعاني وهذا يوجب رفع
الاثنينية وهو ظ فلابد من انضمام العوارض الى النوع
ليحصل تكثر الاشخاص فانكشف لديك ان القول بان
مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت في
المدرك من الاقوال السفسطية ومن الاكاذيب الصريحة قوله
بطريق الاحساس انما قال هذا للاشارة الى انه لا يكون
الجزئية منحصرة في الادراك الاحساسي لانا ندرك نفسنا
جزئيا ولم يكن من طريق الحواس فليس ان كلما يدرك جزئيا يكون
من طرق الحواس وليس ايضا ان كل ما يدرك جزئيا يكون الحق
جل شانه يدرك كليا بل كل ما يدرك جزئيا ويكون ذلك الادراك
من طرق الحواس يدركه الواجب جل ذكره كليا قوله مع ما فيه
المراد بما فيه هو ان هذا الاحتمال الثاني انما يكون معقولا
ومتصورا اذا كان العلم حصوليا لان في العلم الحصولي

يكون

يكون ذو الصورة معلوما بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة
والعلم الحصولي لا يتصور بالنسبة الى الواجب جل شانه
لما مر سابقا قوله لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لان الكلام
في تصحيح جواز كون امر واحد بعينه معلوما لاحد العالمين
بالوجه الجزئي وللعالم الاخر بالوجه الكلي فيجب ان يكون امر واحد
بعينه معلوما للعالمين وفي صورة العلم الحصولي يكون المعلوم
بالذات متعددا والمعلوم بالعرض واحدا فلم يكن المعلوم
بالذات بالقياس الى العالمين واحدا بل يكون المعلوم بالذات
لاحدهما غير المعلوم بالذات للاخر لان المعلوم بالذات لاحدهما
هو الصورة الجزئية وللاخر هو الصورة الكلية فلا دخل لهذا
الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور قوله وهو قسمان في بادي
النظر احدهما ان يكون الشخص المذكور معلوما بالعرض بالقياس
الى الواجب جل ذكره ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره
ثانيهما ان يكون معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل
ذكره ~~معلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما ان يكون معلوما~~
~~بالذات بالقياس الى الواجب جل ذكره~~ ومعلوما بالعرض بالقياس
الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه يستلزم ان يكون
الواجب جل سلطانه عالما بالعلم الحصولي بذلك الشخص المذكور

وقد عرفت بطلان العلم الحصولي بالقياس اليه جل ذكره واما الثاني
فلانه لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لانه اذا كان الشخص
المذكور معلوما بالذات بالقياس الى الواجب جل ذكره ومعلوما
بالعرض بالقياس الى غيره لم يتحقق امر واحد يكون معلوما
بالذات بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما
جزئيا وبالقياس الى الآخر كليا بل المعلوم بالذات لاحدهما
يكون غير المعلوم بالذات للآخر على ما عرفت سابقا فان
قيل هب ان المعلوم بالذات لاحدهما هو الصورة لكن الصورة
مع ما قلت فيه حاضرة عنده تعالى فيكون الصورة معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين قلت ليس الكلام في الصورة
بل الكلام في الجزئيات المتغيرة التي هي الاشخاص التي يكون
صاحبة للصورة وتلك الاشخاص المتغيرة ليست
معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي بالقياس
الى احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى الآخر معلومة
بالعرض فلم يتحقق امر واحد يكون معلوما بالذات بالقياس
الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس
الى الآخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة لا في ذي الصورة
وهي معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان

الصورة

الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة بالذات
بالقياس الى العالمين فاذا كانت جزئية بالقياس الى احدهما تكون
جزئية بالقياس الى الآخر ايضا والمنع مكابرة على ما ذكره المحشي
بقوله والاشبه على هذا الاحتمال الخ بعض تغيير وهو انه يتوجه
ما اورد عليه انه يجوز ما ~~اورد عليه انه يجوز~~ ان يكون المعلوم
بالذات للواجب جل ذكره غير مانع من فرض الشركة مع كونه مانعا
عنه بالنسبة الينا اذ حضوره ~~بالنسبة الينا~~ اذ حضوره بالنسبة
الينا بدخلية الاحساس او التخيل الموجب للمنع وكون هذا
مكابرة غير مسموعة ومنه ظهر امكان اختيار الشق الثاني لان كل
ما هو معلوم بالذات لنا بالعلم الحصولي على الوجه الجزئي بواسطة
الاحساس معلوم له تعالى بطريق الاطلاع الحضوري الغير المانع
من فرض الشركة بناء على ان الاحساس نقص في حقه تعالى وقد
عرفناك سابقا ما هو الحق في افساد القول بان مناط الكلية
والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك قوله ان كانتا
معلومتين بذاتيهما لواجب الوجود بالذات لزم التغير في
علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط علم الواجب جل شانه هو
وجودات المتغيرات وقد عرفت فيما سبق ان مناط علم الواجب
جل شانه ليس هو وجودات الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء

هو علمه تعالى بذاته وحضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى فليس علم الواجب جل
شانه متغيرا ومتبدلا بل المتغير والمتبدل انما هو المعلوم نعم لو
كان علمه تعالى الوجودات الخارجية للمتغيرات لزم التغير في علم
الواجب جل شانه ولزم ايضا ان يكون علم الواجب جل شانه
زائدا على ذاته والحال ان الصفات الكمالية له تعالى لزم ان
يكون عينا له تعالى بالبراهين التي تعينت الصفات الكمالية **قوله**
اي بالعلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت فيما سبق ان علم
الواجب جل شانه بما عدا ذاته تعالى ليس الا علما فعليا
متقدما على وجود المعلوم وليس للواجب تعالى علم انفعالي
اصلا وجميع معلولاته تعالى معلومة بالذات بالعلم المتقدم
على وجوداتها لانك قد عرفت ان مناط علمه تعالى بالاشياء
ليس وجودات الاشياء لغوي مناطية الانكشاف على ما مر
غير مرة فالقول بان الاشياء اذا كانت معلومة بالعلم المتقدم
على الايجاد يكون معلومة بالعرض يشعر بان الاشياء انما يكون
معلومة بالذات حين الوجود لا قبل الوجود فيكون مناط
الانكشاف بالذات هو وجودات الاشياء وهذا خطأ فاحش
قوله لزم ان يتغير شيء باعتبار الوجود العيني هذا انما
يلزم لو كان وجودات الاشياء مناط الانكشاف متعلق به

الواجب وهو ح

بل وجودات الاشياء ح

تكفيرهم تعلق التكفير انما هو بما تعلق وهمهم به من كلامهم لا بما هو معنى
كلامهم والقدا ومنشأ لك معنى كلامهم فاستبصر وكن من الشاكرين **قوله**
وايضا ذلك نشأ في قولهم هذه المنافات انما يلزم لو
كان الحكماء نفوا علمه تعالى بشيء من معلولاته وقد عرفت
انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة بل نفوا العلم
الاحساسي عنه تعالى بناء على انه نقص واثبتوا له تعالى علما
بالاشياء الزمانية المتغيرة علما تاما كاملا اتم العلوم و
اكملها ولقد علمت ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول لا الاحساس بالمعلول فالمنفي عندهم هو الاحساس
لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا **قوله** الا في العلم الذي هو
مع الايجادات الذي مع الايجادات الذي ليس الا المعلوم
وعلم الواجب جل شانه متقدم على الايجادات والوجودات
قوله بل الحاضر كله بل للاضراب يعني ان العلم ليس عبارة
عن الحضور بل العلم التفصيلي عبارة عن الحاضر بذاته لازم له
فالحضور لازم للعلم التفصيلي الذي هو الحاضر بذاته عنده تعالى و
هذا مبني على ان علم الواجب هو الموجودات الخارجية وقد عرفت
فساد ذلك **قوله** بالعلم المتغاير لذات العلة ليس للواجب

والحضور ح

جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى بذاته وبجميع ما يغاير ذاته
ليس الا عين ذاته تعالى على ما مر سابقا وكلام المحشي مبني على
ما يوهم من ان للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم
التفصيلي الذي هو عين الموجودات الخارجية وهذا العلم
مغاير لذات العلة وهذا العلم المغاير لا يجوز ان يتقدم
على الموجودات الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء
على ان هذا القسم من العلم عين الوجودات الخارجية
قوله وقد عرفت فساده ذلك مرارا العلم الذي هو الحضور المتجدد
ليس الحضور المتجدد علما للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد
انما هو المعلوم حقيقة فالمتجدد هو المعلوم لا العلم
هو الحضور الزماني ليس الحضور الزماني علما بل هو معلوم حقيقة
وليس للواجب جل شانه علمان احدهما زماني متغير والاخر
غير زماني على ما مر غيره قوله ما هو اصطلاح الفلاسفة قد عرفت
معنى التعقل فتذكر قوله وما يقارنه كلمة ما عبارة عن المعلوم
المجرد وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان قسم يكون مجردا عن
ما سواه اي يكون مجردا الجنا كالعقل وقسم يكون مقارنا للغير
لكن مقارنة غير موجبة للمادية ذاتا كالنفس الناطقة لانها

كانت مقارنة للمادة ومع ذلك يكون مجردة وقوله ليس فيه معناه انه
ليس الكلام في المعقول الذي هو اصطلاح الفلاسفة وقوله
ادراكها اي ادراك المحسوسات والمتخيلات وقوله لم يثبتوا
ذلك اي ان الحكماء لم يثبتوا ادراك الواجب جل شانه باعتبار
الحضور العيني للموجودات المتغيرات لان ذلك الادراك
يوجب التغير والحكماء يتحاشون عنه هذا محصل كلامه وقد عرفت
قوله وجه فساده مرارا قوله نقلا عن الفلاسفة عرفت انهم يعني الفلاسفة
لكنهم يستلزمنا للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجودات
المتغيرات مناطا للعلم وقد عرفت انه ليس الامر كذلك قوله
كما يعلم من التامل فيما نقل من صاحب الشفاء تامل في كلام
الشفا يظهر لك نقيض ما ادعاه المحشي عليها بيناه سابقا قوله
وفيما قال في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود لا يعلم
الشيخ قال قبل ذلك القول فيها اشارة الاشياء الجزئية
قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدأ او نوع في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي
الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده

بل يمثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي
ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم
يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان
معقولا على النحو الاول ~~احاطة بانه وقع او لم يقع~~ لان هذا
ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي انتهى
كلامه والغرض من هذه الاشارة الى ان العلم بالجزئي المتغير
يتصور ان يكون بالقياس الينا قسمين احدهما العلم
بالجزئي المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا تعقل الجزئي بالوجه
الكلي لا بالوجه الجزئي مثل ان يعقل المنجم اسباب الحوادث المعينة
فيحكم ان تلك الحوادث تقع في ازمنة معينة وانما يعقل
المنجم تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لانه
يجوز ان يكون بدل كل من تلك الاسباب والحوادث بوجه كلي
منحصر في الفرد وذلك العلم يكون ثابتا الدهر كله ولا يتغير
اصلا وثانيهما العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل
الا بالالات الشاهدة ولهذا ابعد ما حكم المنجم بان الحادث الكذائي
يكون في الوقت الكذائي يحصل له علم اخر انفعالي بحادث
جزئي يتغير بتغير المعلوم ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره الشيخ بقوله

شخص اخر مثله مثلا
يعقل الا مع صح

واحاطة العقل بها وقوله ويعقلها كما يعقل الكليات وجه
التأييد هو ان بين العبارتين ظاهرهما هو بيان حال
العقل والنفس في ادراك الجزئيات المتغيرة لا بيان
ان الواجب جل شانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بالوجه
الكلي دون الجزئي وغايته بيان حال العقل والنفس في العلم
بالجزئيات المتغيرة هو ان يشير الى انه كان العقل له
علم غير متغير بالقياس الى الجزئيات المتغيرة لكن يكون علم
الواجب جل شانه بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات
كعلم العقل بالجزئيات المتغيرة بوجه كلي من حيث عدم
التغير لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة
بوجه جزئي الا بالالات الجسمانية بخلاف الواجب جل شانه
فانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة
لكن لا بالالات الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاشياء
على ما عرفت سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع ليس معناه ان الواجب جل شانه
ليس له احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم الكفر العقلي
والشرعي معا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل الاول
هو العاقل الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه

جزئي وذلك العاقل هو العقل او النفس فالعاقل الاول في عبارة
الشيخ عبارة عن العقل او النفس المدركين الجزئيات
المتغيرة بوجه كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب جل سلطانه
او عن الاعم من الواجب جل ذكره والعقل والنفس حتى
يتوجه التكلف فانكشف لديك بما ذكرنا ان التكلف لا يتوجه
الا على ما زعموا وتوهموا من كلامه لا على ما هو معنى كلامه فتبصر
وبعد ما اوضحنا مقصود الشيخ فلنرجع الى شرح بعض
الفاظه فقوله الاشياء الجزئية قد يعقل كما يعقل الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن
المخصصات والمشخصات وقيد بقوله من حيث
تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء
مع كونه كليا يقينيا غير ظني وقوله منسوبة الى مبدا
نوعه في شخصه معناه منسوبة الى مبدا الطبيعة النوعية
موجودة في شخصه ذلك لا انها غير موجودة في غير ذلك
الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان
تلك الاشيا انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع
ايضا يعني كما ان الاشيا الجزئية يعقل من حيث انها
طبايع كذلك اسبابها ايضا يعقل من حيث انها

طبايع

طبايع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد وقوله تخصص معناه
تخصص بتلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدا وانما نسبها الى
مبدا كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا
لطبيعة غير جزئية ولا لطبيعة علة له من حيث هو كذلك كذا
ذكره المص رحمه الله في شرحه هذا واورد عليه صاحب المحاكمات
بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها
طبايع فمن الجايز استنادها الى الطبايع فعلم من ذلك
ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية والوجه في ذلك
انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة
غير لازم من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاشيا المطلقة
كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على العلم بكون
القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في تلك العقدة في
ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه انتهى والشيخ بعد ما
قال ما نقلناه عنه آنفا قال فيها فالواجب الوجود يجب ان لا
يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
~~علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل~~
~~فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات~~

على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر انتهى كلامه ومقصوده
ان الواجب جل شانه لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل
المتسلسلة المنتهية الى الجزئيات المتغيرة بتشخصها يكون
كل واحد من الجزئيات المتغيرة معلومة له تعالى بالوجه الجزئي على
الوجه المقدس العالي عن الزمان والدهر لان العلم الذي
يكون زمانيا انما يكون علما انفعاليا على ما علمناك سابقا
وعلم الواجب جل شانه لا يكون الا فعليا فالزمان مع
ما فيه معلول له تعالى ومعلوم له تعالى فعلم الواجب منزه عن ان
يكون زمانيا فليس في علمه تعالى كان وكائن ويكون بل يكون
علمه تعالى بالاسباب بعد تكونها كعلمه تعالى قبل تكونها ولا يدخل
كان ويكون وكائن الا في علوم الممكنات وبالجملة ادراك
الجزئيات المتغيرة بالوجه الجزئي متصور من وجهين احدهما
من طرق الحواس كما بالنظر الينا وثانيهما من جهة الاحاطة
بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية الى تلك
الجزئيات والواجب جل ذكره محيط بالكل لان الكل معلول له
تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي من جهة الاحاطة
بجميع الاسباب وهذا القسم من العلم يكون اتم العلوم واكملها
ويكون ثابتا متعاليا عن الزمان والدهر وليس مقصوده

١١٢

انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه الكلي الذي لا يتغير ولا يعلمها
بالوجه الجزئي المتغير والا يلزم التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من
كلام الشيخ واعلم ان المصنف رحمه الله تعالى شرح كلام الشيخ بهذا
واعلم ان ~~المصنف رحمه الله تعالى~~ في شرح الاشارات بوجه
يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا باس ان ننقل عبارته
قال بعد ما نقل هذا الكلام عن الشيخ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله
وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع
للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو
قولنا كل شيء ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل
صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكره دفعا لهذا الوهم اي يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة
والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في
تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر وذلك
لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا
لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا
وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان

يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لاشتماله
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم
اخر عارضه في بعض الصور وهو اداب الفقهاء ومن يجري مجريهم
ولا يجوز ان تقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوخذ بيان هو المطلب
من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما
يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير
لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا
بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل
على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني انتهى كلامه
بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه بقوله واعلم ان
هذه السياقة الى قوله فالصواب انما يتوجه على ما فهمه و
شرحه به لا على ما هو مقصود الشيخ كما اوضحناه وايضا قوله
وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا
بالالات الجسمانية ممنوع لان ادراك الجزئيات المتغيرة

من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات انما يكون بالالات الجسمانية
بالقياس الينا لا بالنظر الى الواجب جل شانه على ما مر وايضا على
ما ذكره بقوله فالصواب ان يوخذ الخ لا يدفع التشكيك ولا الاعتراض
الذي اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يمكن ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالالات الجسمانية والالات
الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه فيلزم فوت العلم بالجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة بالقياس الى جنابه جل سلطانه
وهو كفر صريح وقول فضيح واما الثاني فلان الجزئيات المتغيرة
من حيث انها متغيرة معلولة له تعالى والمفروض ان العلم با
لجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة يكون منحصرا في كونه
من جهة الاحساس والاحساس مستحيل بالنظر الى جنابه جل
سلطانه فيلزم ان لا يكون القول بان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول كليا فلا يتمشى احاطة علم الواجب جل شانه
بجميع الاشياء **قوله** وهذا القول كفر صريح قد علمت ما فيه **قوله** واما
نظيره كالقول بقدم العالم **قوله** وان اريد باثبات ادراكها معطوف
على قوله وان اريد باثبات ادراك المحسوسات والتخيلات
والتغير المحوج الخ ادراكها راجع الى المحسوسات والتخيلات
وكذا في قوله صورته تامة **قوله** ورد عليه ما ورد على اختيار الشق الاول

وهو انهم لم يثبتوا ذلك قد عرفت مما ذكرنا ان الحكماء لم ينفوا عن الواجب
جل شانه الا الاحساس والادراك الذي يكون بالالات الجسمانية
لا العلم بالمحسوسات والمتخيلات فانهما من حيث انهما محسوسات
ومتخيلات معلومتان له تعالى لكن لا بالالات الجسمانية وبالجملة
المحسوسات والمتخيلات سواء اخذنا باعتبار الوجود العيني
او باعتبار الوجود الظلي يكونان معلومتين له تعالى علما تاما
كاملا متعاليا عن الزمان والدهر على ما علمنا كرة بعد مرة
وظهر لذلك مما ذكرنا انه يمكن اختيار كل واحد من شقي الترديد

قوله متشبثا لا اخلال لان الكلام في الجزئيات المتغيرة من حيث
انها متغيرة ولا نزاع لاحد في ان الجزئيات المتغيرة يمكن
تعلقها بوجه كلي اذ ليس التعلق الا باعتبار الحضورات التي بانية
المتغيرة من حيث الحضورات المتغيرة والحكماء لم يثبتوا بهذا
الاعتبار وعلم بهذا اختلال المحشي والحق ما عرفته مرارا في الحواشي
قوله السابقة واعلم ان البيان الراني يرفع هذا ايهاما وضحناه
سابقا وما ذكره المحشي في الحواشي السابقة وان كان
قوله دافعا ايضا لكن لم يفصل حق التفصيل العلم التام المراد
بالعلم التام هو العلم بالكنه بجميع حيثيات العلة قوله جملة
المقدمات المذكورة هي اربع مقدمات الاولى ان الواجب

جل ذكره لا يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الجزئي والثانية ان كل
موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى والثالثة
ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها
والرابعة ان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم قوله ثم ذكر تحقيقا
هذا التحقيق ان كان تحقيقا لكلام الفلاسفة فلا وجه
للتكلف الذي ذكره المحشي وان كان تحقيقا في نفسه فلا نخر
المحشي وكان المحشي عقد تحقيقا برأسه لكن قول المص ان الحكماء
الظاهرين يشعر بانه اي الحكماء المحققين منهم فيكون كلام المص — لم يقولوا الخ
تحقيقا لمذهبهم فعلى هذا لا وجه لاعتراض المص على الشيخ فيما
قال في جواب الاشارات ولا وجه لتكلفهم ايضا وقد عرفت فيما
مضى بيان مقصود الحكماء والتحقيق في مقالتهم قوله ولا يحكم اي لا يحكم
ذلك المدرك الغير المتعلق بزمان او مكان حكما جزئيا بوجود
شيء او بعدمه بل يكون حكمه ازليا ثابتا غير متغير ولا متجدد سواء
كان لوجود شيء او عدمه قوله المدرك الاول المراد بالمدرك الاول
هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ويدرك بالالات
الجسمانية قوله عنهما الضمير المجرور راجع الى الشخص وما عداه قوله ا
اي اشارة انه قوله ولا يتم ذلك الا بعدم القول بانه تعالى
ذاتي اولا ليس لا يقدح او لا حسي لا يقدح في تنزيهه بل

يؤكده والحاصل ان النقص بالنظر الى جنابه جل سلطانه عدم العلم
بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لا عدم الاحساس
بها من حيث هي كذلك لان العلم الاحساسي لا يتصور الا بالقياس
الى الالات قوله في حد ذاته صحيح كان هذا اشارة الى ان كلام المصنف
في شرح الرسالة صحيح في نفسه لا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة
وقد عرفت ان معنى كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المصنف في شرح
الرسالة قوله منطبقة او غير منطبقة الحركة موجودة في الزمان
على سبيل الانطباق لان الزمان مقدار الحركة القطعية
فالحركة والزمان بينهما انطباق وغير الحركة القطعية من الاشياء
الزمانية موجودة في الزمان لكن لا على سبيل الانطباق لان
الزمان امر غير قار الذات فالذي ينطبق عليه يجب ان يكون
ايضا غير قار الذات وليس من الاشياء الزمانية غير قار الذات
سوى الحركة قوله والا لم يكن الاجسام في زمان واعلم ان الاجسام
اذا اخذت من حيث انها اجسام مع قطع النظر عن وقوعها
في الحركة والسكون ووقوعها في التغيرات في الزمان بل يكون
من قبيل الثابتات قوله لفقدانه اي لفقدان الحادث
اليومي في الزمان الماضي لا لفقدان الماضي في الزمان الماضي قوله
لفقدانه اي لفقدان الغد هذا القبيل اي من قبيل الفلك

الى الزمان يعني ان اختلاف نسبة الفلك الى الزمان فلا يكون الموجود
في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة واعلم ان الحكماء صرحوا بان
نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى المتغير الدهر
ونسبة الثابت الى الثابت السرمد عند القائلين بتجرد المبدعات
وازليتها وعند القائلين بحدوثها الدهر وعدم ازليتها الدهر
وفي كلامهم تصفحات بان الشيء ما لم يكن فيه نحو من التغير لا
يتصور له ربط بالزمان فالجسم بما هو موجود ليس له ربط بالزمان
بل انما يتصور له ربط بالزمان باعتبار الحركة او السكون الذي
هو عدم الحركة عما من شانه الحركة ولهذا لا يتصور بالنسبة الى
المجردات حركة وسكون او باعتبار تغير حال من حالات الجسم
وبالجملة ما لم يقع الشيء في التغير لم يمكن له ربط الزمان والفلك
الفرض ما لم يتصور رجوعها في التغير فلا يتصور لها ربط بالزمان
ولهذا قال الحكماء ان العقول فوق الزمان والمكان وكيف
لا والعقول فوق الفلك والزمان متأخر عن الحركة والحركة متأخرة
عن الفلك فيكون الزمان متأخرا عن العقول بمراتب فلهذا
يكون العقول فوق الزمان ومتعالية عنه وبالجملة كلام المعترض
خارج عن قانون الحكمة ... باعتبار اختلاف الزمان
صح

لا باعتبار اختلاف الفلك لان الفلك قديم عندهم وايضا قد عرفت
ان الاجسام اذا اخذت باعتبار انها اجسام من دون
اعتبار وقوعها في الحركة والسكون يكون من قبيل الثابتات
فلا يكون من الزمان فكذلك نسبة الواجب الى الزمان قوله فانه
هذا الضمير راجع الى المجرد المذكور قوله لا لاعتقاد انه الضمير المجرد
راجع الى المجرد المذكور قوله فيه الضمير المجرور راجع الى الماضي قوله
نسبته الى اجزاء الزمان الضمير المجرور راجع الى المجرد المذكور قوله
فاعلم ذلك كانه اشارة الى ان التغير والتجدد باعتبار الا
ضافات انما يحصل هذا التغير والتجدد في الزمانيات لا
بالقياس الى بالقياس الى الواجب جل سلطانه ايضا على ما قال
العلامة الشيرازي في شرح الاشراق ومما يجب ان تعلم وتحقق
انه ليس يلحق الواجب اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات
فيه بل اضافة واحدة هي مبدئيته تصحح جميع الاضافات كالرازقية
والمصورية ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل سلب واحد يتبعه
جميعها وهو سلب الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والعرضية
وغيرهما كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية
والمدرية عنه وان كانت السلوب تتكثر على كل حال ثم تأتي في هذا

مما استفدته من المعنى في هذا الكتاب ما لم اجده في كلام غيره واعلم
ان الغرض من هذا الكلام هو ان السلوب المختلفة قد تكون باعتبار
حيثيات مختلفة موجودة في ذات المسلوب عنه كسلب الجمادية
عن الانسان فانه باعتبار حيثية الحساسية فيه وكسلب النمو
الشجرية عنه فانه باعتبار حيثية الحساسية فيه وكسلب
الفرسية عنه فانه باعتبار حيثية الناطقة فيه فمثل هذا السلوب
يوجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون السلوب المختلفة غير موجبة
للتكثر في ذات المسلوب عنه كسلب الامكان عن الواجب جل
شانه فان هذا السلب يترتب عليه السلوب المختلفة من غير تكثر
في ذات المسلوب عنه فانه يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم
ولا عرض بل ليس بجوهر ولا عرض وغير مفتقر الى علة فالسلوب و
الاضافات في حقه تعالى من قبيل السلوب والاضافات التي في حقه
تعالى من قبيل السلوب والاضافات التي لا يوجب التكثر ولا
يوجب التغير في ذاته تعالى على ما لا يخفى على اولي النهى بان يكون
محتاجة اليها والصواب محتاجا اليها يعني ان الواجب
جل شانه يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون
الاحتياج الى الالات الجسمانية كما بالقياس الينا فلا يكون
الالات الجسمانية محتاجا اليها في ادراك الجزئيات المتغيرة

وجه الصواب ان الضمير يكون راجعا الى الواجب
فلا يكون محتاجا الى ... الحاصل
هذا قوله على ... محتاجا
لا يكون الواجب جل شانه محتاجا
الى الالات الجسمانية كما
اليها

من حيث انها متغيرة بالنظر الى جنابه جل سلطانه لا مضايقة الیها کا
يق امرؤة ممرور بها ولايق امرأة ممرورة بها بمعنى زمان مخصوص
بالمتكلم هذا نيف بقوله في الحال يعني ان الحال بهذا المعنى لا يتصور
بالقياس الى جنابه جل سلطانه قوله لا يخل بالمقصود اذ لا يلزم
من عدم التفرقة من هذا الوجه عدم التفرقة مطلقا لانه تعالى لا
يحكم بالحكم المتجدد ولا يتصور بالقياس اي الواجب جل ذكره ماض
ومستقبل ولا يتصور القرب والبعد بالنسبة اليه تعالى وجميع
ذلك متصور بالقياس الينا قوله فخلاصة تحقيق هذا المحقق الخ
والعجب ان المص قدس سره مع توغله في توجيه كلام الفلاسفة
وتصلبه في نصرتهم واحتمال كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح
الرسالة اعترض على الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دفعه
والحال ان كلام الشيخ يكون قابلا للتوجيه الذي ذكره في شرح
الرسالة قوله سيما المتأخرين كالشيخ وغيره بحث من جهات
الاول ان الظاهر المتبادر من كلام الفلاسفة سيما المتأخرين
ان الكلي بالمعنى المصطلح والثاني ان الحكماء لم يثبتوا العلم
بالحضورات الزمانية والجزئيات الجسمانية بناء على استلزام
التغير في العلم كما صرحوا فكيف يصح هذا التوجيه من جانبهم هذا
توضيح كلامه وقد عرفت فساده ايضا قوله وهو من المتأخرين

المراد به صاحب المحاكمات قوله ولا يخفى ما فيه كان المراد بما فيه هو ان المص
قدس سره لما قال في توجيه كلام الفلاسفة ان المراد من قولهم انه تعالى
يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه
المحيط بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء
منها الا انه تعالى يعلم بعضها ويفوت بعضها ويفوت عنه بعض
اخر كما هو شان الممكن فيجب ان يكون توجيه الشارح لكلام المص قدس
سره بهذا الوجه الذي ذكره المص لا بوجه اخر كما ذكره الشارح
من ان معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه
تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات من حيث عدم التغير
وفيه ان ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء الخ ليس ذكره لتوجيه كلام
المص بل شرح اولا كلام المص ثم نقل كلام الحكماء لمناسبة
المقام وبعد ما نقله قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم ان
انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم الخ والمراد
ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لانه وجه كلام الحكماء بما نقله
عنه فالضمير المجرور في قوله وهذا معنى قوله راجع الى الحكماء او الى
الشيخ في الاشارات لان صاحب المحاكمات وجه كلام الشيخ
وغيره من الحكماء فيها ودفع اعتراض المص قدس سره على الشيخ في شرح
الاشارات كما نقلناه سابقا فليس الشارح والا صاحب

صاحب المحاكمات موجها لكلام المص قدس سره بهذا الوجه الذي نقله
الشارح عن بعض الفضلا فحينئذ يتوجه عليه ان توجيه كلام
المص قدس سره بهذا الوجه لا حسن ذ بنا على ما قرره ويمكن
ان يقال ان المراد بما فيه في قوله ولا يخفى ما فيه ورود التحقيق
من الوجهين الذين الذين اوضحناهما فتامل قوله ويمكن ان
يرجع الى قول هذا البعض يعني يمكن ان ارجاع التوجيه
الذي ذكره بعض الفضلا الى التوجيه الذي ذكره المص
فح يندفع ما ذكرنا اولا في توجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون
قوله ويمكن ان رده الى الجواب عن قوله ولا يخفى ما فيه
ووجه الارجاع هو انه لما كان علمه تع بالجزئيات علما شبيها
بالعلم بالكليات من حيث عدم التغير فيكون علمه بها علما
غير متغير اصلا فيكون علمه تع بالجزئيات علما تاما كاملا
متعاليا عن الزمان والدهر وهذا انما يكون على تقدير
كون علمه تع محيطا بالكل اي بكل الموجودات بحيث لا
يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تع يعلم بعضها ويفوت
عنه بعض اخر كما هو شان الممكن فيكون مآل التوجيه الذي
ذكره بعض الفضلا والتوجيه الذي ذكره المص واحدا قوله
اقول الشبهة الى اخره فيه بحث لانه ان اريد ان علم الواجب

يرجع

جل شانه

جل شانه بمعنى الانكشاف حادث زماني فهو كفر شرعي وعقلي جميعا
وان اريد ان العلم بمعنى المعلوم حادث زماني فلا نزاع لاحد
من الحكما في ذلك وبالجملة قد عرفت فيما سبق ان مناط علم
الواجب تع بالاشيا سواء كانت زمانية او غير زمانية ليس وجودها
وحقيقتها والا يلزم ان يكون علمه انفعاليا وحادثا وقد عرفت
استحالته بل مناط علم الواجب جل شانه بالاشيا هو حضور
ذاته عنده ذاته وعلمه فالاشيا معلومات لا علوم قوله وهو اما
اجمالي اي العلم المقدم على الجزئيات الزمانية قوله فان قيل انها
معلومة هذا السؤال تفتيشي واستكشافي لا اعتراض قوله
باعتبار هذا العلم اي العلم الاجمالي قوله التاويلين المراد من
التاويلين هو التاويلان المذكوران احدهما في كلام المص
والاخر في كلام صاحب المحاكمات والحاصل ان القول بان الواجب
جل ذكره يعلم الاشيا قبل الايجاد بوجه كلي لا يصح الا باحد
التاويلين المذكورين في كلام المص وصاحب المحاكمات
قوله واما تفصيلي اي العلم المقدم على الجزئيات الزمانية اما
تفصيلي والمراد من هذا العلم التفصيلي المقدم هو المرتبة الاولى
والمرتبة الثانية من العلم التفصيلي لان في المرتبة الاولى والثانية
من العلم التفصيلي لا يحصل الا صور الكليات كما مر فيما سبق

وانما خصصنا العلم التفصيلي المقدم بهما ليصح قوله فان كل
شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي
منحصر في شخص منتد بز فقد عرفت ان علمه تعالى الخ قد عرفت ايضا
انما فيه فلا يطول بالاعادة **قوله** لم يناسب هذا الا المذهب الاشعري
معنى هذا الكلام على ما اجده هو ان حكم الله تعالى عند الاشعري
ليس بزماني لانهم لما قالوا بالكلام النفسي كان الاوامر
الالهية والنواهي الالهية عندهم قديمة فلا يكون زمانية
والحكم الزماني انما يكون حكم العبد بناء على ان حكم العبد حادث
واما المعتزلة لما لم يقولوا بالكلام النفسي لان الكلام النفسي
عندهم غير معقول لم يفرقوا بين حكم الله تعالى وحكم العبد فكما
ان حكم العبد حادث زماني كذلك الاحكام الالهية حادثة
زمانية ومذهب المصنف في تلك المسألة مذهب المعتزلة فتفسير الحال
بزمان حكمي هذا لا يناسب الا المذهب الاشعري لان تخصيص
الحكم بحكم العبد يشعر بان الحكم الالهي لا يكون زمانيا **قوله**
مطلق الحكم الحادث اه سواء كان حكم العبد او حكم الواجب
جل شانه على ما هو مذهب المعتزلة **قوله** فلا يدل على ما هو المطلوب لان
المطلوب اثبات ان علمه تعالى لا اختصاص له بزمان
فاذا كان حكمه تعالى حادثا زمانيا يلزم ان يكون علمه ايضا

حادثا زمانيا وهو نقيض المط **قوله** زمان فيه وجود المتكلم انما قيد
الوجود والتكلم ليخرج الواجب جل شانه بناء على ان مذهب
المعتزلة ان التكلم وان جاز ان يكون في الحال لكن وجوده
جل شانه لا يجوز ان يكون زمانيا لانه قديم مرتفع عن الزمان
فاذا اخذ في تعريف الحال ان يكون ظرف الوجود والتكلم
معا لخرج الواجب جل شانه ولا يكون حكمه في الحال **قوله** فلا حاجة
الى ذلك التطويل مع ذلك التطويل قد خفي الامور على كثير
فكيف لا يكون محتاجا اليه **قوله** وانكار الانكشاف الحادث
الخ الامر بالعكس لان القول بالانكشاف الحادث كفر شرعا
وعقلا ايضا لان الواجب جل شانه لا يكون له انكشاف حادث
اصلا على ما قرر سابقا نعم الحادث انما هو المنكشف لا الانكشاف
والكفر انما هو القول بالانكشاف الحادث لا نفي الانكشاف
الحادث لان نفي الانكشاف الحادث يجب الايمان به شرعا
وعقلا **قوله** تحقق كان وكائن وسيكون ان اريد ان في
علم الواجب جل شانه معنى الانكشاف تحقق كان وكائن
وسيكون فهو باطل وان اريد ان في علمه تعالى بعض المعلوم
متحقق كان وكائن وسيكون فهو حق ولا نزاع لاحد
في ذلك **قوله** بحث لا حقا فيه في ذلك البحث ان الحوادث

الزمانية لما كانت بذواتها بعض مراتب علم الواجب جل شانه ولا
شك ان ذواتها متغيرة فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة
البتة فكيف يمكن ان يقال وشمل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات وهذا البحث مدفوع لان
الحوادث الزمانية لا يكون الا معلومات حقيقة واطلاق
العلم عليها انما يصح بعد اعتبار كون العلم بمعنى المعلوم
لا العلم بمعنى الانكشاف على ما عرفت غير مرة قوله عن العلم الحدوثي
بل هو عبارة عن العلم المقدم على الايجادات ويفهم
من هذا الكلام ان الواجب الوجود جل شانه علمين احدهما
قديم والآخر حادث وقد عرفت فساد ذلك قوله وان كان
مستلزما له اي ان كان العلم الحدوثي المتغير لازما للعلم المقدم
على الايجادات الذي لا تغير فيه ويفهم من هذا ايضا ان الواجب
الوجود جل ذكره علمين احدهما حادث متغير والآخر حادث
وغير متغير وقد عرفت بطلان ذلك قوله وعبارة الفلاسفة
يقتضي نفي الحضور الزماني للحادث الزماني قد عرفت ان
هذا الاقتضاء انما هو بحسب ما زعموا من كلامهم لا بما هو معنى
كلامهم قوله وقد عرفت ان هذا التاويل غير مرضي عند المص فيفهم
من هذا ان ما نقل الشارح من كلام الحكماء انما هو لتوجيه كلام

المص

المص فيتوجه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه من جانبه لان المص
صرح في شرح رسالة مسئلة العلم بالتوجيه المرضي عنده على ما
نقل المحشي سابقا هذا وفيه ان الشارح لم ينقل كلام المص
حتى يتوجه عليه ان هذا التوجيه لا يكون مرضيا عند المص قدس
سره بل انه بعد ما شرح كلام المص ذكر كلام الحكماء مع ذكر توجيه
صاحب المحاكمات لمناسبة المقام لا لتوجيه كلام المص ايضا
قد علمت ان مآل التوجيهين واحد قوله وخلاصته ما حصل لي
الالهامات واعلم ان ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق
الحقيق بالتصديق والاذعان الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه وكان المحشي تفطن ببعض وجوه فساد ما ذكره
في الحواشي السابقة ولهذا قال وخلاصته ما حصل لي لكن
من الخفاء من نفسه فيعرف ان ما ذكره المحشي في مبحث العلم فيه
اضطرابات كثيرة على ما بينا في مواقعها وان كان قد نطق بالحق
اخرا قوله لا يلزم من كون العلم تابعا حاصل الكلام ان الوجوب
الذي ذكره الشارح لا يكون حاسما لمادة الشبهة لان الوجوب
اذا لم يكن حاصلا من العلم لم يلزم ان لا يكون حاصلا لجواز
ان يكون حاصلا من امر آخر وبالجملة الحوادث لا يكون منفكة
عن الوجوب بناء على ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم احتياجه

كلام الحكماء بالتوجيه ح

الوجوب والامكان في الحوادث واعلم ان العلم الذي يكون
تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي لان العلم الفعلي لما كان
سببا للمعلوم فيكون المعلوم تابعا للعلم الفعلي واما العلم
الانفعالي فلما لم يكن سببا للمعلوم بل يكون مسببا فيكون
تابعا للمعلوم وقد عرفت انه ليس علم الواجب جل شانه
بذاته وبجميع الاشياء الا ذاتية قديمة بذاته وليس له علم انفعالي
اصلا فالقول بانه علمه تعالى تابع للمعلوم لا وجه له اصلا
فعلمه تعالى بالاشياء علم فعلي لكن لا يكون علة تامة بالنظر
الى افعال العباد بل لقدرة العباد واختياره له دخل
ويظهر بناء على انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ويمكن
ان يقال ليس المراد بتابعية العلم للمعلوم هنا كون العلم
انفعاليا بل المراد من التابعية هو ما ذكره المحقق في بحث الاعراض
من ان المراد بالتابعية هو اصالة المعلوم في التوازن
والتطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية عن
المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم بهذا الاعتبار
اصلا والعلم تابعا له لان الحكاية تابعة للمحكي عنه وهذا
المعنى لا ينافي كون العلم سببا للمعلوم لان اعتبار الحكاية
غير اعتبار السببية وتعدد الاعتبار لا ينافي تعدد الاحكام

قوله كما لا يخفى ان لا يخفى ان العلم يكون علة وموجبا للحوادث كما في افعاله
قوله تعالى وهذا على الاطلاق يعني ان كون علم الواجب جل شانه مفيد
لوجوب الحادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى او فعل العبد
لا يصح على مذهب الفاضل باختيار العبد وقدرته في افعاله
نعم هذا يصح على الاطلاق على مذهب الاشعري وفيه نظر لانك قد
عرفت سابقا ان علم الواجب جل شانه بالاشياء لا يكون الا
علما فعليا لا يكون له علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل
ذكره بافعال العباد لا يكون الا علما فعليا مفيدا للوجوب
غاية ما في الباب ان علم الواجب جل شانه لا يكون مفيدا
لوجوب افعال العباد بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره
مدخل اصلا وسيصرح بما يؤيد ذلك في ذيل التفصيل قوله
الاسباب الاول المراد بها الاسباب التي يكون ما عدا اختيار
العبد وما هو باختياره فمثلا اذا اراد زيد فعلا كالكتابة
فمثلا فالقلم والمداد والقرطاس وما يشبهها ليست بفعل
زيد لان زيدا ليس موجد الشيء من الاجسام فما هو بفعل زيد
ليس الا الحركات التي يكون دخيلا في وجود الكتابة فالسبب
القريب هو حركات زيد والسبب البعيد هو ما عداها فمن نظر
الى السبب القريب توهم ان العبد مستقل في فعله ومن نظر

الى السبب البعيد الذي ليس بقدرة العبد اصلا توهم ان العبد مضطر
في فعله وليس له دخل اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض بل
امر بين امرين على ما عرفت مرارا قوله لا جبر ولا تفويض
الخ هذا ما روي عن الامام الهمام مولانا الصادق عم فالا
سباب البعيدة على الاضطرار والقريبة على الاختيار
قوله فالانسان ليس بمختار مطلقا ولا بمضطر مطلقا
بالقياس الى الاحاد اي البعض لا بالنظر الى المجموع
والحاصل ان قدرة العبد من جملة الاسباب فاذا لوحظ
الفعل من حيث قدرة العبد بدون ملاحظة جميع الاسباب
المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل فهو مقدور له واذا
لوحظ من حيث حضور جميع الاسباب المتسلسلة المنتهية
الى ذلك الفعل وجب ذلك الفعل وليس مقدورا للعبد قوله
عالم من اهل بيت النبوة وهو الامام الهمام مولانا الباقر
عليه السلام والحاصل ان مفيض الحيوة على الاحياء يجب ان
يكون حيا كما انه يجب ان يكون مفيض العلم على العلماء عالما
وهكذا الحكم ساير الصفات الكمالية قوله دافع القول من قال
الخ وجه الدفع انه ظهر من كلامه عم ان كمالاته تعالى ليس من
جنس كمالاتنا فلو كانت الصفات الحقيقية له تعالى زايدة

~~فهو مقدور له واذا لوحظ من حيث حضور جميع الاسباب~~

على ذاته

على ذاته تعالى يلزم ان يكون صفاته تعالى كصفاتنا وكمالاته تعالى من جنس
كمالاتنا فيلزم الاستكمال بالغير كما فينا وهو نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه وللقايل ان يقول بناء على وجوب عينية صفاته جل شأنه
يلزم ان يكون العلم الذي هو من اجل الصفات عينا له تعالى فيلزم
انهدام اس الحضورات الزمانية بل لزوم انه تعالى حقيقة ومعلوم
له تعالى حقيقة والتغاير بينهما بالاعتبار كما افتى المحشي
قوله مرارا او ما قيل القايل به صدر المدققين وحاصل قوله انه لا حاجة
الى هذا التكلف في اثبات عينية صفاته تعالى اذ الموجود ما يعبر
عنه بالفارسية هست وهذا لا يستدعي قيام الوجود به
وكذا العالم ما يعبر عنه بدانا والقادر ما يعبر عنه بتوانا وتفسير
الموجود بما قام به الوجود والعالم بما قام به العلم والقادر بما
قام به القدرة انما هو بمقتضى اللغة ولا دال الدليل على لزوم قيام
الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات به تعالى اذ موجود
عالم قادر ~~علم ان قيام المبادي به تعالى وانه موجود عالم قادر~~
علم ان قيام المبادي به غير لازم فيتحقق بعد تمهيد ذلك
ان صفة الشيء على قسمين احدهما ما يقوم به في نفس الامر
كالعلم بالنسبة الى زيد مثلا وثانيهما عرض لا يقوم به كالعالم
والقادر بالنسبة الى فانهما عين زيد في الخارج تصح حملها

مهيته

عليه مواطاة وزايدا على حقيقته الصفة بالمعنى الاول مغاير
للموصوف في الواقع والثاني عينه فيه والمراد بقولهم
ان صفاته تعالى عين ذاته ان صفاته تعالى من القسم الثاني
لا الاول الزايد على الذات وقد عرفت ان قيام المبدا
غير لازم فيصح كون الصفات عين الذات من غير تكلف
وبالجملة ان الصفة التي يكون عين الذات انما هي صفة بمعنى
الخارج المحمول على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر
وامثالهما واورد عليه المحقق الدواني بان كون الصفة
عين الذات بهذا المعنى مشترك بين الواجب بالذات
وغيره وغرضه انه اذا كانت العينية بهذا المعنى كانت مشتركة
بين الواجب والممكن فلا معنى للقول بان صفات الواجب
عين ذاته تعالى دون غيره تعالى كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لان
الصفة بمعنى الخارج المحمول مواطاة عين في الواجب و
الممكن بهذا المعنى الذي ذكره بلا تفاوت وتدقيق
ان هذا مندفع لان عدم التفاوت بين الواجب والممكن
في هذا لا يستلزم عدم التفاوت اصلا بل الفرق من وجه
آخر كما ذكره بقوله كالعلم بالنسبة الى زيد وقد ظهر لك ان
غرض المحقق الدواني على ما ذكرنا هو انه اذا كانت العينية

القائل هو المحقق الميرزا جان في شرح رسالة اثبات الواجب وقال صدر الافاضل لعله

الصفة

صفات
الصفة بهذا المعنى مشترك بين الواجب والممكن فلا معنى للتخصيص بان
الواجب تعالى عين له تعالى دون الممكن على ما قال به الحكماء والمعتزلة لان
العينية بهذا المعنى لا يكون قابلة للنزاع ولا تنحصر مسئلة وايضا
لقائل ان يقول يعتبر في الخارج المحمول ان لا يكون محمولا
ذاتيا للموضوع والا لم يكن خارجا والمعبر عنه بمفهوم الموجود
والقادر والعالم والمريد وغيرها من الصفات الكمالية
يكون ذات الواجب جل شانه بمحض ذاته مع قطع النظر عن
جميع ما عداه ذاته ولا احتياج في ثبوت هذه المعلومات
له تعالى الى حيثية تعليلية فيكون ثبوتها له تعالى ضرورية ذاتية
فيكون نسبتها الى ذات الواجب تعالى نسبة الذاتي واذا
كانت نسبتها نسبة الذاتي فلا يصح القول بكون شيء
منها خارج المحمول بل الجميع محمولات ذاتية غير خارجة قوله
وهو ان يقوم الحيوة في الحيوان هي صفة الى آخره هذا اشارة
الى ان حيوة الحيوان بمعنى آخر غير المعنى الذي قد ثبت له
الواجب جل شانه يتصف به واعلم ان المحقق الدواني قال
في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ذكر هذا التعريف لحيوة
الحيوان واستدل على مغايرتها للحس والحركة الارادية بان
العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية

حيثية لتقييده ولا كلي ح

والمستدل هو الشيخ الرئيس في القانون منه

واورد ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل
بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة التغذية بان
العضو الذابل حتى ليس بمتغذ واورد عليه انه يجوز ان يكون
قوة التغذية ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل
فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه قال غياث المدققين
في شرح اثبات الواجب لابيه بعد نقل كلام ذلك المحقق
واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتضاء الذي اورده مجمل
مهمل غير محصل يرد عليه ما يرد على غيره واما ثانيا
فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة غير قوة الحس
والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج ومعلوم ذلك المفقد
باعلم سائر احوال البدن من العلامات المقررة في صناعة
الطب وعليها مدار المعالجات الظاهرة النافعة وفي
كل من يستدل على مطالبه بما يليق به وتوضيح ذلك ان الفالج
استرخاء احد شقي البدن وله علتان احديهما سدة دماغية
في مجاري الاعصاب وثانيتهما مانعة عن نفوذ الروح الحيواني
والقوى المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة
خالية من تلك القوى والروح الحامل لها للسدة المانعة لنفوذها
وثانيتهما رطوبة بالغة مفرطة في الاعضاء المفلوجة مانعة

الروح جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ... ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن ... ان الروح تابعة للقلب ... مع القلب ... انتهى ... الروح

عن فعل هذه القوى والحكيم العارف بالفنون صاحب القانون
يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول والاستدلال به تام لا
يرد عليه شيء من تلك الايرادات الواهية التي لا تخفى وهنها
على النفوس الواهية وليس في عبارته دلالة على ان الاستدلال
بجميع اقسام الفالج اي فالج كان بل الدليل الذي اشار اليه
ان العضو الخالي عن قوة الحس والحركة له حيوة مملوكة
للحيوة تلك القوى بينها لما يغايرهما ولم يتحقق هو ابدون
ذلك وفيه انظر حيث عبارته اذ ربما المفلوج قد يخلو عن قوة
الحس والحركة ولا يخلو عن الحيوة على ان للتعميم ايضا وجها اما
ثانيا فلان الايراد بنوع سلب الحس والحركة معه ان الحرارة
غير ما فقد واما رابعا فلان الاستدلال بالعضو المتخدر
غير تام لان الحس والحركة فيه غير تام لا انه غير حاصل بالتمام
واما خامسا فلان الايراد الذي اورده ثانيا على دليل
مغايرتها لقوة التغذية غير وارد وهو مبني على الغفول
عن المراد بالذبول وذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض
له مرض في النمو او الوقوف فتفقد قوة التغذية وهو
المراد بالذبول حيث اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات
يعلم بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض ليس

والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان
وبالجملة الايراد المذكور انما يكون على تقدير كون المطلب
نظريا محتاجا الى البرهان لا على تقدير كون بديهيا او حدسيا
واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله غير نافعة في ذيل قوله
واما ثالثا منظور فيه لانا سلمنا ان المراد اثبات مغايرة
الحيوة لقوة الحس والحركة لا للحس والحركة لكن اذا قيل
بوجود الحس والحركة فلا بد من القول بوجود قوة الحس
والحركة فح لم يلزم وجود الحيوة بدون قوة الحس والحركة حتى
يلزم ثبوت الحيوة بدون قوة الحس والحركة فيلزم المغايرة
بينهما واما ما ذكره بقوله رابعا فهو متوجه لان الاحتمال
الذي ذكره المحقق الدواني في العضو المفلوج قائم ههنا ايضا
فلا فائدة للعدول من العضو المفلوج الى العضو المتخدر
واما رابعا فلان قوله واما خامسا الخ لا ينفع له في دفع
الايراد لان الفرق بين الذبولين وان كان بينا لكن لا
تاثير له في دفع الايراد لان الاستدلال على مغايرة الحيوة
لقوة التغذية انما يتم بعد اثبات ان قوة التغذية
مفقودة رأسا في حالة الذبول مطلقا وهو ليس بثابت بناء
على الاحتمال الذي ذكره المحقق سواء كان مراد المستدل

بهذا الدليل الذي يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف او على هذا
لا يخفى ان الايراد المتبنى على عدم الوقوف والفرق بين
بين الذبولين المرضي والطبيعي واما سادسا فلانه قاصر
في النقل واي عاقل يجوز ان يستدل بما قرره من القياس
الفاسدة كانه بجلالة شانه لم يعرف التغذية من غيرها انتهى
بالفاظه وفيما ذكره من الابحاث نظر اما اولا فلان قوله
فلان الانتفاء الذي اورده مجمل الخ ان اراد ان القوم
لم يعرفوها بانها صفة يقتضي الحس والحركة نقول لكان الانتفاء
مجمل يحتمل ان يكون تاما او ناقصا كذلك المبدأ يحتمل ان يكون
تاما او ناقصا فلا تفاوت بينهما في الاجمال وان اراد معنى آخر
فلتبين حتى ينظر في صحته وفساده واما ثانيا فلان ما ذكره
بقوله واما ثانيا لا يكون دافعا للايراد الذي ذكره المحقق
الدواني لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ ليس برهانا
بناء على الاحتمال الذي ذكره ولا نزاع له مع من يدعي
انه يعلم وجود الحيوة في العضو المفلوج بدون قوة الحس
والحركة بالحدس ولا مع من يدعي ان مغايرة الحيوة لقوة
الحس والحركة بديهية على ما ادعاه صاحب المقاصد حيث
قال الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة

اثبات مغايرة الحيوة للتغذية او لقوة التغذية لان محصل الاستدلال
ان الحيوة موجودة في حالة الذبول ولا يوجد التغذية او قوة
التغذية فيرد عليه ما اورده المحقق **قال المص** وتخصيص بعض
الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته لما اثبت قدرة
الواجب جل شانه وعلمه اراد ان يثبت ارادته تعالى
حاصل الاستدلال ان ذات الواجب جل شانه باعتبار
القدرة لا يكفي في الايجاد والتاثير لان الذات باعتبار
القدرة يكون نسبتها الى الفعل والترك وكذا الى الضدين
متساوية لانك قد عرفت ان القدرة هي صحة الفعل والترك
وكذا العلم فيتعلق بالطرفين وبالضدين فنسبتها الى الطرفين
والضدين على السوية فلا بد من امر اخر لتخصيص احد الطرفين
واحد الضدين وذلك الامر الاخر المخصص لاحد الطرفين هو
الارادة واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها
باحد الضدين يمكن تعلقها بالاخر فان تعلق باحدهما دون
الاخر فان لا يحتاج الى مخصص اخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
وايضا يلزم عدم الاحتياج الى الارادة راسا بل يكون القدرة
كافية في الايجاد والتاثير لان القدرة وان كانت نسبتها
الى الطرفين متساوية لكن المفروض ان نسبة الارادة

الى الطرفين ايضا على السواء ومع ذلك يجوز ان يتعلق باحد
الطرفين وباحد الضدين دون الاخر فكذلك يتعلق القدرة
بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص اخر فيلزم التسلسل المحال واجيب
عنه بمنع لزوم التسلسل بناء على انه يجوز ان يكون تعلق الارادة
باحد الضدين ووقوعه في وقت معين لذات الارادة لان
الارادة صفة شانها التخصيص والترجيح فهو باطل لان
هذا قادح في اثبات الارادة لان لقائل ان يقول انه
يجوز ان يكون تعلق القدرة باحد الضدين لذات القدرة
فلا يحتاج الى الارادة فان قيل لا نم ان نسبة الارادة الى
الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد
الضدين ممتنعا ولذا لم يتعلق الارادة به قلت هذا
جار في القدرة لانه يجوز ان يقال انا لا نسلم ان نسبة القدرة
الى الطرفين والى الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون
احد الضدين ممتنعا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص
~~وهو جار في وجود الترجيح~~ وتحريره انه تعالى لو لم يكن مريدا مختارا
لم يجز ان يخصص ايجاد بعض الممكنات ووجوده ببعض من
الاوقات لكن التالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
ليس لغير المختار هذا واما بطلان التالي فلانه تعالى خصص

بعض الممكنات كايجاد العالم بوقت معين مع انه يمكن له ان
يوجده في وقت آخر وانما قلنا ذلك كذلك لان حدوث العالم
يدل على قدرته وهي يمتنع ان يفعل الا بالارادة المخصصة للمراد
ببعض من الاوقات وفي الشروح ان معناه ان تخصيص
بعض من الممكنات بالوقوع دون بعض منها مع استواء
نسبة الذات الى الكل لابد وان يكون لصفة من شأنها
التخصيص ولا نعني بالارادة الا هذا وتوجه عليه ان
مخصصه جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية ايجابا معلولا
وبواسطته معلولا آخر وهكذا الى آخر زمانه فكذا اذا فسرنا كلامه
به وفسرناه بما قدمناه انتهى وفيه ما لا يخفى اما اولا فلانه
يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الايجابات او لانبناء على
انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم في وقت آخر بقوله
مع انه يمكن له ان يوجده في وقت آخر فيتوجه عليه جميع ما
ذكرناه سابقا واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله وتوجه
عليه الخ مندفع لان حاصل ذلك الاعتراض انه يجوز ان
يكون الفاعل موجبا مقتضيا بذاته معلولا وبواسطته
معلولا آخر وهكذا فلا يثبت الاختيار وهذا مندفع عنا
في الشروح لان ما في الشروح مبني على اثبات القدرة ونفي

دون بعض آخر منها
وفي بعض من الاوقات
صح

الايجاب

الايجاب ولما جعل المورد تقريره مبنيا عليه ايضا لان هذا الدليل
لا يكون موقوفا على اثبات القدرة ونفي الايجاب لا يخفى توجه
عليه ما ذكره فلهذا ذكر المص دليل الاختيار بعد اثبات
القدرة ونفي الايجاب وهذا المسلك الذي سلكه المص لاثبات
الارادة هو مسلك الاشاعرة وله مسلك آخر ذكره في شرح
المسألة(?) العلم حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول
المراد وداع يدعو الى تحصيله بما يتخيل او يتعقل من ملائمته
ولما كان من داب العقلاء ان يصفوا باريهم بما هو اشرف
طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة اشرف مما
يصدر الفعل عنه من غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة
وهي اخص من العلم وقرينة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن
ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها
فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة بها
يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص
لان في وجود المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الذي
الى الداعي دون والحكماء زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه
الاتم الاكمل انتهى كلامه وانت تعرف انه يمكن اثبات الارادة
للواجب تع(?) من مسلك آخر وهو انه لما كان الواجب جل

وله مسلك آخر لاثبات الارادة ذكره المص في شرح مسألة العلم

لما يتخيل في الارادة الحيوان والتعقل في ارادة الانسان

الحكماء زعموا ان الارادة العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل

وله مسلك آخر لاثبات الارادة ذكره في ... العلم

شانه خالقا لصاحب الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون
مريدا كما ان خالق العالم يجب ان يكون عالما كان الواجب جل
شانه صاحب الارادة على ما عرفت غير مرة واعلم ان المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما قال ان
مبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية التي
صدرت عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع او اللذة
يحصل بغير اختيار ويتبعه الشوق ويتاكد فيتبعه القوة
المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة قال فان
قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة
ان يضطر الانسان الى الفعل ثم يعاقب بعض المضطرين
ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب
والعقاب من الله تعالى ليس بسابقة استحقاق وليس
لاحد من العباد حق على الله حتى يكون منعه من ذلك ظلما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب
والعقاب بسبب الاستحقاق فكون احد الشخصين
مثابا والاخر معاقبا مستلزم للترجيح بلا مرجح بل الترجيح
بلا مرجح وايضا اذا كان العبد مضطرا في فعله فلا وجه في
امره ونهيه لان الامر والنهي انما يعقلان في حق المختار

دون المضطر

دون المضطر وايضا يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فايدة
بعثة الانبيا هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما لا يعقلان
الا بالنظر الى المختار دون المضطر وهو ظ لا يخفى والحق في
الجواب ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين فتذكر قوله والا يلزم التسلسل لان الارادة اذا كانت
زايدة على الذات يلزم ان يكون حادثة عنده قدس
سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله تعالى فاذا كانت حادثة
معلولة له تعالى يجب ان تكون مسبوقة بالارادة وكذا الارادة
الارادة وهكذا فيلزم التسلسل قوله انما هو بالقصد واعلم
ان القوم فرقوا بين القصد والعزم فعنوا بالقصد
الارادة المصححة الجازمة وبالعزم الارادة الغير المصححة
التي لم تصل الى حد الجزم قوله ما قلت اذا كان الخ قد نقلنا
هذا سابقا عن صدر المدققين مع توضيحه قوله واجاب عنه اي
اجاب الخيام عن سوال الغزالي بتبديل سوال من الغزالي فقال
الغزالي اي قال الغزالي في جواب الخيام وكان جواب الغزالي
عن سوال الخيام بعينه جواب الخيام عن سوال الغزالي
قوله سندفع بالتخصيص يمكن توجيهه من وجهين احدهما ان المراد
انه يجوز الترجيح بلا مرجح في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم

قوله الفرق بين القصد والعزم

من الترجح جائز والترجح المحال انما هو الترجيح الذي لا يكون في ضمن
الترجيح بلا مرجح بغير الارادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا
مرجح انما يستلزم الترجح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة
اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجيح بلا مرجح
فالترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا الوجهين
منظور فيهما اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح باطل مطلقا
سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح او لا والتخصيص تخصيص
في القواعد العقلية واما الثاني فلانك قد عرفت ان الترجيح
بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح
بلا مرجح بالارادة او بغيرها **قوله** فكلام الشارح هنا في غاية السقوط
وجه السقوط انه لما بين استدلال المص على ان الارادة
ليست امرا سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اقول لزوم
التسلسل او تعدد القدماء لازم على كل حال اذا كانت الارادة
زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا زائدا عليه
وذلك ظاهر انتهى والظاهر من هذا الكلام انه اعتراض على الاستدلال
الذي ذكره المص وحرره من جانبه وانت تعرف ان هذا
الاعتراض انما يكون له وجه لو كان مذهب المص زيادة الارادة
اما اذا لم يكن مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل لانتفاء تعدد القدما

وانما قلنا ان الظاهر من كلام الشارح انه اعتراض لانه يمكن ان يق
ان كلام الشارح ليس اعتراضا على استدلال المص بل هو تحقيق
المقام لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد من
سوق الكلام **قوله** وهو نفس العلم اي ادراك المسموعات والمبصرات
وساير اخواتها هو نفس العلم بها من حيث انها اشياء مدركة
لنا بالحواس وبالجملة ان تلك الاشياء التي ندركها بالحواس
الظاهرة والباطنة وبتلك القوى الجسمانية يدركها الواجب
جل شانه ايضا بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالآلات المذكورة
لغنائه جل شانه عنها وفقرنا اليها انما هو بسبب نقصاننا **قوله**
متعلق بصيغة المفعول الضمير المجرور راجع الى العلم وقوله
الذي صفة الموصول والصلة في محل الجر ليكون صفة للمتعلق
بصيغة المفعول وقوله هو المدرك الضمير المرفوع فيه راجع الى
المتعلق بصيغة المفعول وقوله المدرك بصيغة المفعول **قوله**
غاية ما في الباب يعني ان مراد المص من الادراك هو ادراك
الجزئيات المدركة لنا بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا
لا الجزئيات المدركة لنا بالحواس الظاهرة بالسمع والبصر
فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشريعة اطلاق السميع
والبصير عليه تعالى دون الشام والذائق وغيرهما وبناء على هذا الحمل

يرد الاعتراض على جل الشارح على ما سيذكره المحشي من ان تخصيص
الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره الشارح لا يناسب عموم عبارة
المحشي لان المحشي قدس سره قال والنقل انما دل على اتصافه بالادراك
والادراك عام شامل للادراك بالسمع والبصر وغيرهما
فالتخصيص غير مناسب **قوله** هذا التخصيص لا يناسب عموم
عبارته لكن قيل والقول الاخفاء في ان كلام المحشي بظاهره
عام لكن لما كان في بيان صفات الواجب وذكر انه قادر
وعالم ومريد فناسب ان يحمل كلامه هنا على كونه سميعا
وبصيرا وعموم علمه لجميع المحسوسات بل لجميع المعلومات قد
ثبت سابقا بالدليل العقلي وما يحتاج الى النقل هو كونه
سميعا بصيرا ولا قدس انتهى وهذا التوجيه وان كان
لا يخلو من قوة لكنه بعيد محل تامل لانه لقائل ان يقول
انت خبير بانه لا نزاع في ان اسماء الله تعالى توقيفية فلو
كان غرض المحشي اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الفاضل الموجه
توجيها لكن الكلام في المعاني التي يتصف الواجب جل
شانه بها سواء كانت الالفاظ الموضوعة بازاء تلك
المعاني يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا فالحاصل ان
الواجب جل شانه يدرك المذوقات فيتصف بادراك

هو الفاضل السماكي امير فخر الدين رح صح

ولهذا قال الشارح على كونه سميعا وبصيرا صح

المذوقات

المذوقات لكن لفظ الذائق الموضوع بازاء ادراك المذوقات
لا يطلق عليه جل شانه فلا يناسب ابقاء العموم الذي يحاوله
قال الشارح وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا اعترض عليه المحشي قدس
سره في نقد المحصل بان قولهم الحي يصح اتصافه بالسمع والبصر
ليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك لا سمع لها والعقرب
لا بصر لها والديدان لا بصر لها ولا سمع فلو لم يمتنع
اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما خلا جميع اشخاصها
منها **قوله** وما قال صدر المدققين ذكره في رسالة اثبات
الواجب **قوله** هذا اتجه اي يكون مما يتجه انه لا بالالات
قوله مانع من فرض الشركة يعني ان مذهب المحشي قدس سره
ان الجزئية صفة للموجود الخارجي لان الكلية والجزئية
لا يتصف بهما العلم بل الموصوف بهما انما هو العالم على
ما اعترف به المحقق الدواني وصدر المدققين ايضا على ما مر
سابقا مع بيان فساد هذا فالمحشي قدس سره لما كان
قائلا بان الموجود الخارجي متصف بالجزئية والجزئية وصف
له فيصح ان يقول ان المسموعات والمبصرات وكذا
غيرهما على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه
مدركة للواجب جل شانه ايضا لكن بدون الاحتياج

وصف

بسوال الآلات اما من قال بان الكلية والجزئية ليستا صفتين
للعلوم والمدرك بل هما صفتان للادراك فلا يصح ان يقول
ان المسموعات والمبصرات وغيرهما على الوجه الذي
يكون مدركة لنا يكون مدركة للواجب جل شانه لان
تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي المانع من فرض الشركة
وبناء على اصلهم من ان الكلية والجزئية صفتان للادراك
لا يكون تلك الاشياء مدركة له تعالى على الوجه الجزئي بل على الوجه
الكلي كما عرفت فيما سبق ثانيا وبل كلام الفلاسفة الى
هذا الذي ذكرنا مفصلا اشار اليه المحشي بقوله في كلامه
المذكور متغير ويمكن ان يقال ان ما ذكره الشيخ الرئيس من
ان الكلية والجزئية وصفان للعلم والادراك لا المعلوم
والمدرك انما هو مبني على ما زعما من ان هذا التحقيق مذهب
الحكماء وما ذكرا في مبحث السمع والبصر من ان المسموعات
والمبصرات وغيرهما مدركة للواجب تعالى على الوجه الجزئي
الذي يكون بهذا الوجه مدركة لنا لكن لا بالالات بناء
هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين وفي كلام المحقق الدواني
في رسالة اثبات الواجب اشعار بذلك حيث قال في
اواخر مبحث السمع والبصر سينقله المحشي الخ والعبارة

ثم يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على
ما ذهب اليه جمهور المتكلمين يعني يدرك الجزئيات بالوجه
الجزئي ثم لا يكون كلا منهما متغيرا قوله وما قيل القائل هو المحقق
الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة قوله دون سائر
الصفات يعني لم يحكم برجوع هذين الوصفين الى سائر
الصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها قوله حيث
لم يرد السمع الى العلم بل الشرع فهذا دليل على تعليل الارجاع
سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم قوله بازائهما
اي بازاء سائر المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم
قوله لا يخفى انه هذا اخر لقوله وما قيل قوله فذلك هو خ
وجه ارجاع الابصار والسماع يعني ان الوجه الذي يكون
باعثا للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات غير السمع
والبصر الى العلم يكون بعينه باعثا للحكم بارجاع ادراك
المبصرات والمسموعات ايضا الى العلم وهذا الكلام حق لا غبار
عليه لان كل واحد من السمع والبصر ادراك خاص وكل
ادراك خاص راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة
والارادة وغيرهما فلا معنى للاستبعاد في رجوع السمع والبصر
الى العلم دون غيره من الصفات قوله فان مجرد الاطلاق لفظي

السمع والبصر هذا رد لما ذكر المحقق بقوله ان ظواهر النصوص
مشعرة بالمغايرة الذاتية والحاصل ان المستفاد من الشرع انما
هو اطلاق لفظي السمع والبصر عليه لان معنى السميع
العالم بالمسموعات ومعنى البصير هو العالم بالمبصرات وانما ثبت
علمه تعالى بجميع الاشيا كلياتها وجزئياتها ثابت بالعقل
استقلالا على ما عرفت مرارا فلم يثبت بالشرع الا اطلاق
لفظي السمع والبصر عليه **قوله** فمما لا خطر ان الابصار
هذا اشارة الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري على
ارجاع السمع والبصر الى العلم وحاصل ذلك انه يمكن ان
يقال من جانب الشيخ الاشعري انا نعلم بديهة ان لا معنى
للابصار الا الادراك بالة مخصوصة وكذا لا معنى للسمع
الا الادراك بالة مخصوصة ولما استحال على الله تعالى الالة
كان السمع والبصر بالنسبة اليه تعالى ادراك المسموعات والمبصرات
لكن لا بالالات ولا شك ان هذا الادراك قسم من العلم
فظهر وجه ارجاع السمع والبصر الى العلم وهذا بعينه وجه
الارجاع ادراك سائر الحواس غير السمع والبصر الى العلم
ايضا **قوله** فعلا انا المراد بالعلم التام هو العلم بكنهه **قوله** لازم
وما قيل القائل هو فاضل عصند **قوله** فنقول هو الاستدلال ... المراد

مما هو قوله وضعفه ظاهر الخ **قال** الشارح والجواب ان كلا منهما
صفة قديمة لها تعلقات حادثة هذا الجواب انما يتم على ما ذهب اليه
الاشعري من ان صفاته تعالى زائدة قديمة ولها تعلقات حادثة
واما الجواب على ما ذهب اليه من المحققين قدس سره من ان صفاته
تعالى عين ذاته تعالى فهو ان يقال ان احتياج السمع والبصر الى المسموع
والمبصر انما يكون اذا كان ذلك الادراكان انفعاليين
وبالالتين مخصوصتين كما بالقياس الينا واما اذا كانا فعليتين
فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس له جل علمه انفعال اصلا
وان مناط علم الواجب جل شانه ليس وجود الاشيا وحقيقتها
بل مناط علمه تعالى بالاشيا بعضها وتعينها كليها وجزئيها
مسموعها ومبصرها انما هو علمه تعالى بذاته البسيطة الحقة والعلم
بذاته البسيطة الحقة عين ذاته تعالى ولهذا علم الواجب بجميع الخارجيات
سواء كان بالكليات او الجزئيات المجردة او المادية او
المسموعات او المبصرات يكون ازليا لان مناط انكشاف
جميع الاشيا عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غير والحوادث
والتجدد والتغير وكذا ان التغير ايضا انما هو المعلوم اذا
عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره المحشي في هذا المقام بقوله
والاولى ان يقال ان كلا منهما الخ مجمل وما ذكرناه هو المفصل

شانه ح

قال الشيخ تواتر عن الانبياء اعلم ان هذا ليس شرحا لكلام
المص قدس سره بل هو دليل آخر برأسه وشرح ما ذكره المص
قدس سره هو ما ذكره المحشي بقوله يعني ان قدرته تعالى عامة
شاملة الخ قوله لاعلامة الضمير المجرور فيه راجع الى الغير
وفي قوله ومن جملتها راجع الى الممكنات والضمير المرفوع
في قوله وهو معنى التكلم راجع الى الف الكلام قوله احدهما التكلم
اي ايجاد الكلام نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق هذا ابدال على
ان الكلام يجيء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري وثانيهما
بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله تكلمت كلاما وقع
مفعولا مطلقا لقوله تكلمت كلاما وقع مفعولا مطلق
لقوله تكلمت قوله بكلام دقيق يكون الكلام فيه بمعنى ما
به التكلم فثبت الكلام في الكلام بكلا معنى الكلام
قوله لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس
الثاني قوله لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الاول قوله
انما نشأ من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا بين المعنيين
المذكورين يوجب دفع التدافع بين القياسين المذكورين
لا انه موجب للتدافع بل الموجب للتدافع انما هو عدم
اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين وكونه

بمعنى

بمعنى احد القياسين المذكورين فالاولى ان يقول المحشي ان
التدافع انما نشأ من عدم فهم اشتراك لفظ الكلام بين
المعنيين المذكورين وجعله بمعنى احد القياسين
المذكورين وانما قلنا فالاولى لانه لم يقل فالصواب لانه يمكن
ان يقال في توجيه كلامه ان مراده ان التدافع انما نشأ
من كون لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد
منهما لكن بعد التأمل يعلم ان الموجب للتدافع بين القياسين
انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ولا دخل للاشتراك
في ذلك اصلا نعم الاشتراك موجب لدفع التدافع قوله اي غير مقول
في الجلد والغلاف وانت تعلم انه لا معنى لكون الجلد و
الغلاف غير مقروء قوله لمخالفة الظاهر المراد بالظاهر هنا البديهي
يعني ان كون المنتظم من الحروف حادثا ظاهر بديهي والقول
بقدم المنتظم من الحروف مخالفة للظهور والبداهة وهذه
المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الذي اقيم على عدم جواز
قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا خالفوا الدليل
ولم يخالفوا الظاهر قوله وقوله حادث اي قول الله تعالى حادث
والمراد بالذات في قوله قائما بالذات ذات الواجب
جل شانه قوله بالقدرة اي بالقدرة فقط لا بالقول لكن انما

قلنا ذلك لانه لو كان وقوع كل شيء بكن يلزم ان يكون كلمة
كن واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت وما كان
مباينا لذات الواجب جل شانه يكون محدثا بقول كن
لا بالقدرة على ما نقل عن المقاصد والمراد من قوله لا
بالقدرة اى لا بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفى
عليك ليس من شرح المقاصد بل ما هو سابق عليه من شرح
المقاصد والغرض من قوله ولا يخفى عليك الخ هو ان الكلام
بمعنى القدرة على التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو
كلام بمعنى التكلم قوله واعلام الغير بالحق معطوف على قوله الا
لفاظ هذا التوجيه فهو خلق الكلام في بعض الاجسام
لان المتبادر من الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل
ليس صفة حقيقية له تعالى لان الخلق بالفعل امر حادث
ليس بثابت في الازل قوله ما هو من الصفات الحقيقية
وهو ان الكلام امر هو مصدر تاليف الكلمات او القدرة
على ذلك التاليف وخلقه قوله التكلم مطلقا اى سواء
كان للواجب تعالى او لغيره فالتخصيص بالواجب جل ذكره
لا معنى له قوله الا ان يصرف عن ظاهره والحق ان يراد
بالمدلول المذكور المدلول بالدلالة العقلية وح يكون

متكلم الله تعالى

من قبيل

من قبيل دلالة المعلول على العلة لان التكلم الذي هو من صفاته
الحقيقية تعالى علة للكلام اللفظي ومبدأ له فدلالة الكلام
اللفظي عليه من قبيل دلالة المعلول على العلة وهذه الدلالة
دلالة عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية
فاطلاق الدلالة وارادة الدلالة العقلية منها خلاف
الظاهر قوله يصح على هذا التقدير اى يصح على راى الاشاعرة
وتوهم الحكم بان كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى وقديم
لانهم قائلون بزيادة الصفات على الذات في الواجب
تعالى عن ذلك وهذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام
التكلم الحقيقي وهو القدرة على تاليف الكلمات لا ما
به التكلم التحقيقي وهو القدرة على تاليف الكلمات
لا ما به التكلم الذي هو المنتظم من الحروف قوله الا على
القول بان الموجودات الخ يعني اذا كان علمه تعالى بالاشياء
حصوليا يكون جميع الاشياء قائمة بذاته تعالى قياما
علميا ويكون الصور العلمية للاشياء قديمة ومن بعض
تلك الاشياء التي تكون باعتبار الوجود العلمي
المشهور العلمي قائمة بذاته تعالى من ذلك هو الكلام
بمعنى ما به التكلم فيكون الكلام بمعنى ما به التكلم

قوله

قاما بذاته تعالى من ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فيكون
الكلام بمعنى ما به التكلم قائما بذاته تعالى من ذلك وقد ما
قوله بعض الحكماء منهم الشيخ الرئيس في الاشارات على ما
نقله المحشي سابقا وقد عرفت ايضا معنى كلام الشيخ
بحيث لا يرد عليه ان القوم تقولوا على الشيخ العلم
الحصولي في الاشارات قوله كالالفاظ الدالة اي كما
ان الالفاظ الموجودة في الخارج متعددة كذلك تعدد
الالفاظ باعتبار الشهود العلمي متعددة فلا يصح
قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا وانقسام ذلك الكلام
الواحد الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما
هو بحسب التعلق لان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى
التكلم الذي هو صفة حقيقية له تعالى لا في الكلام بمعنى
ما به التكلم قوله ولا يخفى ما فيه لانه يلزم بناء على هذا
التوجيه خلاف ما تقرر عند الاشاعرة من ان كلامه
نوع صفة له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما فاذا رجع الكلام
الى العلم الاجمالي يلزم رجوع الكلام الى العلم فهو خلاف
مذهبهم قوله وتلك الزيادة الخ هذا التحقيق المحشي
وقد ذكر هذا التحقيق سابقا في الحاشية المعنونة بقوله

الشارح

الشارح وذلك بالوجوب الخ وحاصله ان زيادة العلم على ذاته
تعالى انما يصح في العلم الانتزاعي الذي يكون زائدا في التعقل
والمراد بذلك العلم الانتزاعي هو العلم بالمعنى المصدري الذي
اشتق منه علم ويعلم وعالم لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه
عينه تعالى على ما هو سابقا قوله لم تقدحوا اي لم تقدحوا في
شيء من القياسين قوله قيل عليه القائل هو صدر المدققين
في رسالة اثبات الواجب واعلم ان غرض صدر المدققين
ان اللفظ انما هو الحروف المترتبة المنتظمة المسموعة فهو
من قبيل الاصوات وما هو مكتوب انما هو نقوش الالفاظ
وصورها وليس بالفاظ حقيقة بل هو دال على الالفاظ ولذا دل
على ذلك بقوله فان نقش الفرس الخ وعلى هذا لا يكون قول
المحشي اقول لا خفاء فيما اورده وكان المحشي تفطن
بذلك ثم قال والحاصل ان العادة الخ لكن يعد فيه تأمل
لان ما ذكره في ذيل الحاصل حاصله ارتكاب المسامحة والمجاز
في القول بان اللفظ مكتوب لا نزاع لصدر المدققين
في المعنى المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا
حقيقة على ما بينا وبما ذكرنا يندفع ما قيل في توجيه
كلام الشارح لان الكتابة بتقدير اللفظ واذا كان

كذلك كان اللفظ مصدرا للامتياز فيكون مكتوبا اذ المكتوب
هو المصدر على هذا التقدير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب
من جنس الحرف والصوت كما ان تنقش الفرس بصورته
على القرطاس فالمصدر فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون
صورته المنقوشة على القرطاس فرسا انتهى ووجه
الاندفاع ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ
ام لا والغرض المعترض انه لا يكون المكتوب الفاظا حقيقة
على ما عرفت بل المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ ولا
يكون الفاظا حقيقة ولا نزاع في ارتكاب المجاز والمسامحة
لاطلاق اللفظ على النقش الدال عليه قوله قيل في هذا
الجواب نظر القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات
الواجب قوله جاريان فيه ان اريد ان القياسين المذكورين
جاريا فيه لا على سبيل التعارض فهو غلط وان اريد انهما
جاريان على سبيل التعارض فهو حق لكنهما جاريان
ايضا فيه على سبيل التعارض في المعنى الاخر الذي قال
به الاشاعرة فقوله معنى اخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
منظور فيه قوله وذلك لا يجدي نفعا ه عدم النفع انما يكون
اذ لو كان محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في ان هذا

والاولى ان لا يعترض بما ذكره الشارح نعم يمكن ان يقال المكتوب في المصحف كلام

الم لو

المولف

المنتظم الحادث فهل هو كلام الله تعالى ام لا والحال ان ذلك ليس
بمحل النزاع بين الفريقين لانهما متفقان في ان هذا المنتظم
من الحروف الحادث كلام الله تعالى والنزاع في ان كلام الله تعالى
هل هو منحصر في ذلك او يكون له معنى اخر سوى هذا المؤلف الحادث
فالمعتزلة يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر
والدليلان اللذان ذكرهما الشارح من جانب المعتزلة لا يفيدان
الحصر المذكور بل انما يفيدان كون هذا المؤلف الحادث
كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك واعلم
انه يمكن تتميم الدليلين بحيث يفيد الحصر ايضا بان يقال
كما ثبت بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم
من الحروف الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي
على ان كلام الله تعالى امر اخر ايضا غير هذا المؤلف الحادث
فيلزم الحصر بذلك المؤلف الحادث فح يندفع ما ذكره
الشارح بقوله وجوابهما الخ واعلم ان الشارح قال قوله
وجوابهما الى اخره متأخرة عن الارادة ومتفرع عليها ان
وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشيا على ما يقتضيه
كلمة الجزاء وان دل على حدوثهما لكن عموم لفظ شيء حيث
وقع في سياق النفي يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت

واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسلت في ان جعل هذا الكلام مجازا
فلا لانه لا دلالة على حدوث كلمة كن واجيب عنه بانه على حقيقته و
تقريره انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا
هذا القول وهذا لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته
انه لو قيل فيه شيء لكان هذا القول كما تقول ما اقول لاحد
عند ارشاده الا ان اقول له اعلم فانه لا يدل على انك
تقول اعلم لكل احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد
لكان قولك اعلم انتهى واعلم ان ما نقل سابقا عن المقاصد
ان الواقع بكلمة كن انما هو المحدثات لا كل شيء وقوله تعالى يكون
محدثا بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون بكل شيء مسبوقا بكلمة
كن فلا يلزم التسلسل وايضا قوله تعالى اذا اردناه يدل بحسب الظاهر
انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان اذا
للتوقيت فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب
جل شانه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب
الاشاعرة ووقوع الحوادث الزمانية بامر كن بقي في المقام شيء
وهو ان المستفاد من ظاهر قوله تعالى وهو ان وجود الاشيا
يحصل بارادة قول كن لا بقول كن فارادة قول كن كما فيه
في وجود الاشيا لانه لا بد اولا من ارادة قول كن فيا

د المقام

بقي في المقام شيء

قول

قوله كن حتى يحصل وجود الاشيا بعد الارادة وبعد قول كن كما هو
الظاهر وتقرير المقام ان المستفاد من قوله تعالى ليس الا ان المستفاد
من قوله كون الشيء انما عقيب الارادة التكوين لا عقيب قول كن
لان الفاء فيه فيكون جوابا لقوله تعالى اذا اردناه فيكون
الشيء مترتبا على ارادة التكوين لا على قول كن ايضا لان هذا
لا يفهم من الاية الكريمة كما لا يخفى على من نظر بادنى التفات ولهذا لم يكون
فيكون بالرفع لا بالنصب فيكون من قبيل ائتني فاكرمك
لان اضمار ان بعد الفاء الواقعة في جواب الامر انما يكون
اذا كان ما بعد الفاء سببا لما بعدها كما في ائتني فاكرمك وليس
قول كن سببا ليكون لينصب باضمار ان بعد الفاء فيكون ويكون
منصوبا بان المقدرة ويكون الفاء جوابا للامر الذي هو
كن لان الفاء انما يدل على السببية والمسببية اللتين تكونان
بين قوله تعالى اذا اردناه وبين قوله تعالى فيكون ولهذا لم يكون
بالرفع لا بالنصب واضمار ان بعد الفاء بما حققنا فظهر
ان كلام الشيخ جاء على التحقيق كما لا يخفى على اهل التحقيق
البيان وان تقرير صورة ليس ثم ذكر قدرته على ايجاد الاشياء
فقال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والتقدير
ان يكونه فيكون ~~[struck through]~~

كما

د اللتين

ان هو

[illegible marginal note]

[Margin: قال البيضاوي]

عن هذا المعنى بكن لانه ابلغ فيما يراد وليس ههنا قول انما
هو اخبار بحدوث ما يريده تعالى وقيل ان المعنى اذا اراد
شيئا ان يقول له اجل كن فيكون وقيل ان هذا انما هو في
التسهيلات كقوله كونوا قردة خاسئين وكونوا حجارة او
حديدا او ما اشبه ذلك انتهى وقال البيضاوي في تفسير
هذا الموضع انما امره انما شأنه اذا اراد شيئا ان
يقول له كن اي يكونه فيكون اي يحدث فهو تمثيل لتأثير
قدرته في مراده بامر المطاع للمطيع في حصول المامور
من غير امتناع وافتقار الى مزاولة عمل ~~[illegible]~~
عمل واستعمال آلة قطعا لمادة الشبهة وهو قياس قدرة
الله تعالى على قدرة الخلق ونصبه ابن عامر والكسائي عطفا
على يقول انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المفسر انما يدل على
ان خلق الله تعالى الاشياء وايجادها لا يكون بعد قول
كن بل بعد ارادته ايجاد الاشياء كما ذكرنا وروى ثقة الاسلام
رضي الله تعالى عنه في كتاب الكافي عن محمد بن ابي عبد الله عن
محمد بن اسمعيل عن علي بن عباس عن حسن بن عبد الرحمن
الحماني قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام
ان هشام بن الحكم زعم ان الله تعالى جسم ليس كمثله شيء عالم

[Margin, in red: ثقة الاسلام رضي الله تعالى عنه]

سميع

سميع بصير قادر متكلم والكلام والعلم والقدرة يجري مجرى واحد
ليس شيء منها مخلوقا فقال قاتله الله اما علم ان الجسم محدود
والكلام غير المتكلم معاذ الله وابرأ الى الله من هذا القول لا
جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شيء سواه مخلوق انما يكون
الاشياء بارادته ومشيته من غير كلام ولا تردد في نفس ولا
نطق بلسان ~~[illegible]~~ وهذا الحديث الشريف يدل على ان ايجاده
~~[illegible]~~ تعالى بالارادة لا بقول كن فان

[Margin, in red: قوله]

الجاري فيه الى آخره فيه نظر لان غرض صدر المدققين هو
ان القياسين انما يجريان على سبيل التعارض لا انهما
جاريان بنحو التعارض حتى يتوجه عليه انه لا يجري فيه الا
القياس الثاني قوله ويصير النزاع لفظيا لان النزاع المعنوي
بين الاشاعرة والمعتزلة في انه هل يكون لله تعالى صفة
صفة حقيقية غير العلم والقدرة وهي الكلام النفسي ام لا

[Margin: ام لا]

فالاشاعرة قالوا بان الكلام النفسي صفة حقيقية له تعالى
غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية والمعتزلة
ينازعونهم في ذلك فاذا لزم على الاشاعرة ارجاع الكلام
النفسي الى العلم او القدرة فلا يبقى الا النزاع في اطلاق
لفظ الكلام النفسي على العلم او القدرة وهذا نزاع لفظي

لايكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني قوله وهو معتبر اي قول من
جهة وقيد من جهة معتبر في كل من الوجهين الاخرين
لكنه معتبر في الوجه الثاني كلا وفي الوجه الثالث بعضا قوله
او كلا اي الكلام علم ازلي متعلق به قوله الا باحد من التاويلين
الاول ان المسموع لم ينزه من الثبوت في الازل منفكا
عن الوجود كما قال به بعض المتكلمين وهذا ايضا معقول
والثاني ان معنى ازلية الكلام المسموع هو ان العلم به
ازلي فيكون وصف الكلام بالازلية وصفا بحال متعلقه
قوله فلا حاجة الى ما ذكره اي ما ذكره الشارح بقوله نسمع كلام
الازل والحاصل ان قيد الازلية مستدرك قوله والحاصل
ان الكلام اي محصل معنى المسموعية بلا صوت وحرف قوله
باعتبار وجود العيني هذا متعلق بقوله صوت وحرف
لا بقوله مسموع لان المسموعية بلا صوت وحرف التي هي
مسموع انما تحقق باعتبار الوجود المثالي البرزخي او
الوجود العقلي على ما ذكره المحشي لا باعتبار الوجود العيني قوله
بالقائه الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ قوله كما قال
انما قال الغزالي قوله فان قيل مطلق الكلام هذا
السؤال على وجه الاستفهام والتفتيش لا على وجه

الايراد

الايراد والاعتراض مشترك لفظي بينهما اي المشترك لفظي توضيحه — اي م
قوله او مشترك معنوي قوله او مشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام
موضوعا للقدر المشترك معنوي بينهما اي يكون الكلام
للقدر بين الكلام اللفظي والكلام الغير اللفظي لا لخصوص
شيء منهما كان يكون موضوعا لما ينبئ عن الفقه او مجازي
اي يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا قوله نسمع الكلام
من باب الافعال لا من الباب الرابع والضمير المستتر
تحته راجع اليه تعالى والكلام بالنصب ليكون مفعول
نسمع قوله على اللفظي اي على الكلام اللفظي هو من مقولة — الذي هو
الصوت والحرف والحاصل ان معنى الكلام عند
الغزالي هو ما ينبئ على الواقع كالاخباريات او ما ينبئ
على الطلب كالانشائيات ولهذا المعنى افراد ثلاثة — الكلي م
احدها الكلام اللفظي الذي في عالم الحس وثانيها مدلول
الكلام اللفظي اي لا يكون من جنس الصوت والحرف
وثالثها الكلام اللفظي لكن باعتبار عالم المثال
والبرزخ والثاني والثالث يكون بلا صوت وحرف
والاول مع الصوت والحرف قوله فان معناه اي معنى
الكلام الذي يكون مشتركا معنويا هو ما ينبئ عن الواقع

الخ وهذا المعنى قدر مشترك بين الكلام الذي بلا صوت وحرف
والكلام الذي مع صوت وحرف لكن الكلام الذي بلا
صوت وحرف قسمان الاول بمعنى الكلام مطلقا والثاني
الكلام اللفظي الذي يكون موجودا في البرزخ او العقل
فحصل اقسام ثلثة للقدر المشترك المذكور قسمان منها
بلا صوت وحرف وقسم واحد مع صوت وحرف قوله
وان اشتهر فيه اي في هذا المعاني قوله الا الاطلاع اي
الاطلاع الحضوري الخاص قوله القي اليه الكلام بصيغة
المجهول والقائم مقام فاعله هو الكلام بالرفع قوله بالمعنى
المذكور وهو ما ينبئ عن الواقع قوله متعلق التكلم النفسي
المشترك متعلق راجع الى الكلام بمعنى المنبئ على الواقع
والمتكلم بالنصب ليكون مفعول متعلق والاولى بحسب
العبارة بالمتكلم بدل ... قوله المتكلم وكان منصوب
بنزع الخافض وحاصل المعنى ان سماع الكلام بدون
الصوت والحرف متصور لان السماع لا يكون الا الاطلاع
الحضوري الخاص ويجوز ان يحصل لمن القي اليه الكلام
الاطلاع الحضوري على الكلام الذي هو قايم بالمتكلم و
الحق ان هذا راجع الى العلم الحضوري والعلم الذي يحصل

بالسماع انما هو علم خاص يحصل بحصول صورة المسموع في السامع وان معه
على ما بين في موضعه الا ان يقال انه يجوز ان يحدث الله الواجب جل
شانه صورة المسموع في السامع من دون ان يحصل الصوت
او لا في الهواء ثم يتموج الى ان يصل الى السامعة على ما هو المتعارف
في السماع قوله كلا السامعين اي السامعين اللذين يكون كل
منهما بلا صوت وحرف لان المحشي الفاضل قال قبيل هذا قوله
والحاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار
الوجود العيني له معنيان الخ فظهر في كلامه ان المسموع بلا
صوت وحرف قسمان ومراده هنا من كلا السامعين
هو السماعان بلا صوت وحرف خارجين وانما حملنا على
ذلك ليوافق على ما سنذكره في الجواب عن الرابع بقوله و
عن الرابع هو ان يقال انه ليس على ما ذكرتم انه سمع ما سمع
موسى عليه السلام الخ فان يحصل هذا الجواب ان سماع موسى عليه السلام
كلامه تعالى لما كان بلا صوت وحرف فلا يلزم ان يسمع من كان
قريبا منه بخلاف ما اذا كان سماع موسى عليه السلام كلامه تعالى بالصوت
وحرف خارجين فانه يلزم ان يسمع من كان قريبا منه وعلى ما بينا
يظهر انه لا يصح تفسير السامعين في كلام المحشي رحمه الله بالسماع مع
صوت وحرف والسماع بلا صوت وحرف والسماع بلا صوت وحرف

في عالم الملك وان كان لا يسمى
عالم المثال والتخصيص عالم البرزخ
متعلقا بعالم الملك مع
صوت وحرف وما دام
متعلقا بعالم المثال بلا صوت
وحرف منه

فان موسى على نبينا وعليه السلام ما دام متعلقا بعالم الملكوت
اى الشهود والحضور يسمع مع صوت وحرف وما دام متعلقا
بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف هذا اى عدم التعلق بعالم
الملك والمثال وهو عالم التجرد وهذا العالم انما هو مسمى العارفين قوله
واما الجواب عن الرابع حاصل الجواب ان موسى على نبينا
وعليه السلام يسمع بلا صوت وحرف والدليل على ذلك انه
لم يسمع ما سمع موسى عليه السلام من كان له اذن سامعة
وان كان قريبا منه عم فظهر ان الكلام الذى سمع موسى
كان بلا صوت وحرف لانه لو كان مع صوت وحرف لوجب
ان يسمع من كان قريبا منه عم وفيه نظر لجواز ان يحدث
الله تعالى فى سمع من كان قريبا منه عم مانعا يمنعه عن
السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يق انه يمكن السماع بلا
صوت وحرف بان يحدث الواجب جل شانه صورة المسموع
فى السامعة بدون ان يحصل الصوت اولا فى الهواء ثم يتموج
الى ان يصل الى السامع على ما هو المتعارف فى السماع ونظير
هذا الرؤية ايضا لان المتعارف فى الرؤية هو انه يشترط
فى الرؤية مقابلة المرئى وعدم القرب المفرط والبعد المفرط
وغيرها ومع ذلك ذكر انه يجوز ان يحصل صورة المرئى فى الحس

المشترك

المشترك بدون مقابلة المرئى فى الخارج بدون تادية حس البصر
الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا الطريق خرق العادة
[illegible] فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء عليهم السلام على ما حققه
الشيخ فى كتاب الهيات الشفا قوله بايجاده اى ايجاد
الله تعالى لموسى عليه السلام الكلام فى هواء خاص له خصوصية
بموسى عم دون من كان قريبا منه عليه السلام ولهذا اسمع
موسى عم دون من كان قريبا منه عم قوله اختص السماع بجهة
مخصوصة فيه نظر لان لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام فى
الهواء المحيط بموسى عليه السلام من جميع الجوانب لا من جهة
واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل قوله القاء المعانى [illegible]
لقوله العام الآتى قوله على ما هو يحتمل ان يكون هذا اشارة الى بحث
السمع والبصر وان يكون اشارة الى ما فى الحاشية المعنونة
بقوله الخ وهو انه يسمع الكلام الازلى قوله بغير المحسوسات فيه
نظر لانه لا يلزم من كون السماع والرؤية قسمين من الاطلاع
الحضورى تعلقهما بغير المحسوسات ايضا نعم لما كان السماع
والابصار نوعين مخصوصين من الاطلاع الحضورى كما ان
متعلق السماع بالاصوات والرؤية بالذوات التى لها ضوء
ولون وكل واحد منهما يتصور من وجهين احدهما بطريق العا

وهو ظ و ثانيهما بطريق خرق العادة اما في الابصار فبان يوجد الله
تعالى صورة المرئي في الحس المشترك بدون مقابلة المرئي في
الخارج وبدون تادية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك
واما في السماع فبان يوجد الله تعالى صورة المرئي من الباصرة
الى الحس المشترك واما في السمع فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع
في السامعة بدون حصول الصوت اولا في الهواء ثم تموجه الى ان يصل
الصماخ على ما هو العادة في السماع وبما ذكرنا ظهر حال ما ذكره الشـ
بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
لان خرق العادة انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت
والحرف غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة
او بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق الا بالمسموعات
التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع ما هو اعم من هذا القسم
الخاص من العلم لا مطلق العلم **قوله** لا من جهة مخصوصة بل من
جميع الجهات **قوله** في جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت
باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات فيسمع
ح من جميع الجهات فعند التامل لا يرجع هذا الجواب الى الجواب
الاول واعلم انه يمكن في حقنا ايضا سماع الصوت من جميع الجهات
لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص يحيط بجميع جوانبه

الاشخاص

اشخاص ينادونه دفعة فانه يسمع من جميع جوانبه في آن واحد
فكما يجوز ذلك في حقنا فيجوز ذلك في حق النبي عليه السلام بالطريق
الاول فغاية ما في الباب ان يكون موسى على نبينا وعليه السلام سمع
من جميع الجهات كلام الله تعالى ونحن نسمع كلام المخلوق من جميع
الجوانب **قوله** فيه الضمير المجرور يحتمل ان يكون راجعا الى الجواب
الثاني وان يكون راجعا الى الجواب الاول **قوله** مع جواز ان صفة
لصوت وحرف **قوله** لا يصح عدم الصحة مبني على ما ذكره آنفا من ان
الصوت الموجود في الخارج له وضع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة
لا الى جميع الجهات وقد عرفت ما فيه **قوله** كان مغايرا للجواب
الثاني لان المعتبر في الجواب الثاني الوجود المثالي للصوت و
الحرف لا نفي الوجود مطلقا سواء كان عينيا او مثاليا والوجود
المثالي للصوت والحرف يمكن من جميع الجهات واما الوجود الخارجي
للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد عرفت ما فيه على ان المذكور
المراد بهذا المذكور هو ما ذكره فنقول نعم لو حمل الجواب الاول ان
المسموع الخ وحاصل كلامه هو ان الشارح حمل الجواب الاول على
نفي الوجود للصوت والحرف مطلقا سواء كان خارجيا او مثاليا
وفي الثاني اعتبر الوجود المثالي للصوت والحرف فيحصل المغايرة
بين الجواب الاول والثاني **قوله** يلزم ان يسمع الخ لا يمكن منع اللزوم

قوله م

مستندا الى لجواز ان يخلق الله تعالى الكلام فى هواء خاص له
خصوصية وضع بالنسبة الى موسى عم دون غيره ولجواز ايجاده تعـ
بانعاق سمع من هو قريب منه عم قوله التضمن للجواب الثانى
فان قيل قد ذكره المحشى الفرق بين الجواب الاول والثانى فيما سبق
فى ذيل قوله نعم لو حمل الخ فكيف يجوز ان يحكم ههنا بان الجواب
الاول متضمن للجواب الثانى قلت الحكم بالتضمن ليس مبنيا على
ما ذكره سابقا فى ذيل قوله نعم بل الحكم بالتضمن مبنى على ما ذكره
قبيل قوله نعم حيث قال سابقا فمحصل الجوابين واحد هذا
توجيه كلامه وفيه بعد تامل لانه اذا جاز ان يحمل على وجه يحصل
الفرق بين الجواب الاول والثانى يلزم ان يحمل عليه وح لا
يصح الحكم على التضمن قوله وايجاده تعـ اياه اى ايجاده تعـ
الالفاظ فى لسان النبى عم والحاصل ان ايجاد الله تعالى
الالفاظ فى لسان النبى عليه السلام ليس شرطا لوجود الوحى
بل هو شرط لظهور الوحى وذلك الظهور بالنسبة الى الغير لا
بالنسبة الى الذى يوحى اليه كموسى عم قوله مقارنا لظهوره اى مقارنا
تحقق الالفاظ للوحى قوله عالم الملكوت اى عالم التجرد قوله الوجود
الزائد الخ الضمير المرفوع راجع الى الوجود الظلى قوله وان كان
بالمجاز اى فى بعض الاعتبارات لا مطلقا قوله فى علم السابق

على الممكنات وهذا هو العلم الاجمالى الذى هو عين ذات
الواجب جل شانه قوله متعلقاته خبر لقوله فجميع ما يندرج والضمير
المجرور فى متعلقاته راجع الى العلم الاجمالى قوله ومن جملتها
اى ومن جملة متعلقات العلم الاجمالى الذى هو عين الذات
يعنى بعض متعلقات هذا العلم الاجمالى هو الكلام اللفظى
الموجود فى الخارج ويكون معلوما بالعلم الاجمالى كساير
الاشياء لا صفة اخرى غير المعلومية وهى كونه متعلق
التكلم الازلى قوله على المشهور انما قال ذلك للاحتراز
عن الكلام النفسى الذى اول وصرف عن ظاهره بمثل التاويل
الذى ذكره الشهرستانى والغزالى والمحشى ايضا وغيرها من
التاويلات فانه بعد التاويل والصرف عن الظاهر لا نزاع
مع القائلين بالكلام النفسى قوله حكاية عن الامور الخارجية
اى الخارجة عن الاذهان والحكاية عن الامور الخارجة يعنى
المذكور انما هى فى الاخباريات والمقتضية انما هى فى الامر
والنهى الدال على طلب ترك الفعل فالمراد بكون معانى الالفاظ
مقتضية للطلب فى الامر والنهى هو كونها بحالة يمكن ان
يفهم من الفاظها الدالة عليها طلب الفعل او طلب ترك
الفعل ففى العبارة مسامحة فلا يرد عليه ان الامر نفس

الامر والنهى لان الامر دال
على طلب الفعل الخ

الطلب لانه مقتض للطلب قوله الموجودة في الاذهان صفة
للمعاني فظهر ان من حكم بهذا التوجيه وجعله معقول الجيب نفسه قوله
لكن مذهب القايلين بالكلام النفسي فيه على ما نقل
عنهم يابى حمل كلامهم على ذلك كيف ولو كان مرادهم ذلك
لم يكن لاحد ردهم وارتفع التخالف بين الفريقين وقول
المص قدس سره والتفتازاني معقول صريح في ان الكلام
النفسي القديم معناه غير ما ذكره المحشي بمقام التوجيه
قوله المعنى الثاني المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكره بقوله او
بمعنى العلم بما يتكلم به وبناء على هذا المعنى يكون وصف
الكلام بالازلي وصفه بحال المتعلق وهو العلم به والمراد
بالمعنى الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون حقيقة او العلم
الاجمالي واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما المحشي صحيحان
فح ذاتهما ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكن النزاع معهم
في اطلاق الكلام على هذين كما سيجي في كلام المحشي وكان
غرض المحشي هو ان كلام الاشاعرة لا يصح بدون التاويل
ومع التاويل يوجب رفع النزاع فيئول كلام المحشي الى
الاعتراض على الاشاعرة قوله او بمعنى عطف على قوله بمعنى
التكلم الحقيقي والحاصل انه لا معنى للكلام الازلي الا

ازليا ح

باحد

باحد المعنيين قوله فاعلم ذلك كان اشارة الى انه يصير النزاع
ح لفظيا لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم فغرض المحشي
ان كلامهم اما ان لا يكون له معنى اصلا او يكون له معنى و
لكن ح يصير النزاع لفظيا واعلم ان التكلم الحقيقي
اذا كان عبارة عن القاء الكلام المعنوي او اللفظي
يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي او المعنوي
فيكون التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد والتاثير فيكون
التكلم الحقيقي فردا من القدرة فلا يكون غير القدرة فما ذكره
المحشي بقوله وهو معنى غير العلم والقدرة وغيرهما محل
تامل فتامل قوله وبذلك يندفع التغير الذي ذكره التغير قوله
الذي الخ مبني على ما هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام النفسي
هو عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وبناء على ذلك لا يندفع التغير
لان الكلام الازلي اذا كان المدلول اللفظي كما هو مذهبهم
يكون التغير بحاله لان مدلول اللفظ الحادث حادث بالضرورة
على ما سيذكره المحشي فان رح تايا بانه لو كان مرادهم من الكلام
الازلي ما ذكره المحشي لا يكون تغير اصلا لكن نزاعه مع المحشي هو
ان ما ذكره المحشي في معنى الكلام الازلي خلاف ما نقل عنهم
من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي والكلام

النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي وما ذكرنا يظهر حال ما سنذكره
المحشي بقوله فلا تصريح بقولهم فيندفع التعجب المذكور
عن كلامهم بلا تحمل قوله هذا اصرح فيه نظر لان عبد الله بن سعيد
القطان من الاشاعرة ومذهبهم في الكلام النفسي والكلام
الازلي هو ما ذكرنا وليس مذهبهم ان الكلام النفسي والازلي
الكلام هو التكلم الحقيقي الذي هو زائد على الذات كيف
والحال ان جميع الصفات الكمالية زائدة على ذاته تعالى
عندهم والحاصل انه فرق بين ان يقال ان مرادهم ذلك
وبين ان يقال ان المعقول ذلك والمسلم هو الثاني دون
الاول ويمكن ان يقال قوله فلا تعقل يكون اشارة الى
ذلك قوله المعاني المذكورة وهي اي مقتضاء الالقاء والقوة
على الالقاء والعلم الاجمالي بالالفاظ ومعانيها باجمعها
معلوم بالعلم الازلي لا ان التكلم الازلي يتعلق بالعلم
الازلي حتى يصح كون متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم
الازلي انما يتعلق بشيء يكون ذلك الشيء معلوما بالعلم الازلي
وذلك الشيء هو ما به التكلم وهو حادث العلية ازلي لا
يخفى عليك ان التوجيه المذكور كان فيه ذلك التحكم لكونه
في قوله غير زائد على ذاته قوله باحد المعنيين المذكورين اعني

التحكم ح

التكلم

التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به قال الخ كما في طلب
الرجاع اه اقول دليله ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على
الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بنفسه واما نفس الطلب
فلا شك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب
بدون من يطلب منه شيء محال قوله الاولى وجه الاولوية
هو ان التكلم انما هو بمعنى خلق الكلام والكلمات اي ايجاد
الكلام والكلمات لا خلق الحروف الدالة نعم خلق
الحروف الدالة ~~نعم خلق الحروف الدالة~~ لازم لخلق الكلام
والكلمات بخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام والكلمات
وانما قال او الاول لانه يمكن ان يقال ان المراد بخلق الحروف
الدالة خلق الكلام والكلمات من قبيل اطلاق اللازم
وارادة الملزوم قوله وهو امر اعتباري اي صفة اعتبارية لا
صفة حقيقية قوله على المعاني المراد بهذه المعاني هي المعاني
الحالة عن الامور الاخر والمراد بالامور الاخر الاشياء المحكمة
قوله على التعميم المذكور اي المذكور سابقا من ان المراد
بما به التكلم ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى
وبالجملة الكلام اما ان يراد به ما به التكلم فهو كنفسه حادثة
قائمة بالهواء لا بنفسه اذ لو اعترف المتكلم ان يكون الكلام

بخلق ح

بمعنى ما به التكلم وقيامه به يلزم ان لا يكون احدهما بدونه متكلما
واما ان اراد به مدلول ما به التكلم فهو راجع الى العلم على
ما مر سابقا ولا نزاع في ثبوت العلم فلم يثبت صفة غير العلم
والقدرة وغيرهما من سائر الصفات حتى يلزم وجود الكلام النفسي
على ما يدعيه الاشاعرة **قوله** فان اطلاق الكلام على معاني
الالفاظ الخ اقول ليس غرض المص النزاع في اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ حتى يصير النزاع لفظيا بل مقصوده انه
لم يتم دليل عقلي ولا نقلي على ثبوت الكلام النفسي بالمعنى
الذي يقول به الاشاعرة فلا يكون كلامهم النفسي معقولا
اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت صفة
غير العلم والقدرة وايجاد الكلام وخلق الالفاظ و
الحروف الدالة يطلق عليها الكلام النفسي واما معاني
الالفاظ فليست الا صورا ذهنية وضعت بازائها الالفاظ
والصورة الذهنية من العلم فيكون الكلام النفسي راجعا الى
العلم والحال ان مذهبهم ان الكلام النفسي صفة غير العلم والقدرة
وسائر الصفات **قوله** قلت هذا تاويل والتحقيق ان يجاب
بوجه آخر وهو ان يقال ان هذا التاويل لا يصح من جانبهم
بناء على ما هو المقرر من مذهبهم ان الكلام النفسي صفة

قديمة غير العلم والقدرة والارادة وغيرهما من سائر الصفات
وبناء على هذا التاويل ينهدم ما تقرر من مذهبهم وهو ظاهر
لا يخفى **قال** الشارح وقد شرحناه في بحث المسموعات الا انه لا بأس
بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة الكلام لفظي
وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
واما الكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر
الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك ووافقهم المص
وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين
طرفي الخبر الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع
والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول
واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ
صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور
به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام
والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي يسميه الاشاعرة كلاما

بيان حقيقة الكلام
اذ لو كان الكلام ... الاخرس
النفسي يلزم ان لا يكون ...
متكلما ... تكلما

نفسياً ليس ايراداً وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة
في النهي واما بعد اثباته فاما الاعتقاد بثبوت كلام نفسي
تقليداً وآماً لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدال على ما
في الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاماً فاطلاق اسم الدال
على المدلول وحصره فيه تنبيهاً على انه آلة يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة فالاشاعرة يدعون
الى ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة
للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه
قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكا
لمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان
لا يفعل المامور به فيظهر عذره عند من يلومه واعترض
عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته
اذ لا طلب فيهما اصلاً فلا ارادة قطعاً فتأمل وبذلك يمكن ان
يقال في النهي استدلالاً واعتراضاً فيقال المعنى النفسي الذي
في النهي هو غير الارادة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده
في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة
النهي بل صيغته فقط ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي

يدعونه انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورتي الاخبار عما لا يعلم
هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقاً انتهى واعلم
ان دليل الاشاعرة على ما نقله الشارح بقوله فالاشاعرة يدعون
ان نسبة احد طرفي الخبر الخ لما كان مشتملاً على اثبات مغايرة
الكلام النفسي للعلم والارادة والكراهة فذكر الشارح الاعتراض
على اثبات المغايرة للامر والنهي ونفى تحقق اثبات المغايرة
للعلم بلا اعتراض فاراد الشارح ان يعترض عليه وحاصل
اعتراضه ان المستدل ان اراد ان المعنى النفسي في صورة
الاخبار عما لا يعلم مغايرة للعلم بمعنى التصديق فهو مسلم
ولا يضر المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي عين العلم
بمعنى التصديق بل قالوا ان الكلام النفسي يرجع الى العلم
بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقاً اي سواء كان مع التصديق
بالنسبة او لا وان اراد انه في صورة الاخبار عما لا يعلم
يكون المعنى النفسي غير الادراك المتعلق بمدلول الخبر فهو غير
مسلم لان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم
ومغاير للعلم بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلم
هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقاً اي
سواء كان حصولاً تصديقياً او تصورياً وبما وجهنا كلام

الشارح اندفع عنه ما اورد عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك بانه
فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق ثم ان المحشي
حمل كلام الشارح على نصرة الاشاعرة وبيان اثبات مغايرة
المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان
ما ذكره انما يفيد مغايرة المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى
التصديق لا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد عرفت ان
كلام الشارح ليس نصرة الاشاعرة حتى يتوجه عليه الاعتراض
بل هو اعتراض عليهم على ما حررنا وقال المحقق الدواني في
رسالة اثبات الواجب الجديدة في بحث الكلام النفسي
ولنا في هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة
المتكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة
عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه
المقدمة نقول صفة المتكلم القائم بذات الله تعالى هي
مصدريته لتاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي
المؤلفة المتعلقة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام
الازلي خطاب متوجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم
ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلاما له كما ان
كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرنا ليس

قال المحقق الدواني في الكلام النفسي

بغير

ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب الحنابلة ومن يحذو
حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف
وما نسبها الاصوات والحروف المعاني ولا ما يشمل الاصوات
هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل للفظ
بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه
ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا
كان الخطاب فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب
موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال فيه
بالنسبة الى زمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في
وروده بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الحال ونحن
نكت وبعضها بصيغة الاستقبال فقد ظهر والعون من
انشا كلاما بكتابة يسمى متكلما وينسب اليه ذلك الكلام لانه
نظمه وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا او كذا وابو حنيفة كذا و
كذا وانما ينسب اليهم هذه الاقوال لانهم كتبوه فلم لا يجوز
ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة

فان قلت ح

فيكون منشئه الله تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده
في لسان الملك او الرسول بلفظ ايا او الاملا من لم يقدر على
تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش
وكذلك من يعلم انه ليس قصده الى تلك الالفاظ الحروف
لا يسمى متكلما او ينشد من كتبه شيئا من كلام
بسبب اعتقاده انه دال على كلام النفسي حتى لو علم انه
ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو وجدنا
انه صدر هذه النقوش من غير الانسان واما ثانيا
فلان النصوص السمعية الدالة على اثبات صفة الكلام
له تعالى ظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات
كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة
يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى
القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجوز عن الظواهر
من غير ضرورة مستنكر على انه لا يمكن الدلالة على
نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزم القدح في كونه متكلما
بالمعنى العرفي كما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي يتم
ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري من غير خلل انتهى كلامه

ثم قال

وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة المتكلم فينا عبارة
عن قوة تاليف الكلام الخ يستلزم ان يكون صفة التكلم
راجعا الى صفة القدرة لان قوة التاليف هي القدرة على
التاليف ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ولو نزلنا عن ذلك
فنقول يحتمل في كلام اللفظي لا في التكلم والكلمات المرتبة
التي في الخيال لان وجودها في الخيال وجود علمي فيكون
راجعا الى العلم والقول بان الاشياء تحصل بانفسها
في الذهن لا باشباحها لا ينفع في هذا المقام لان اللازم
من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو حصول حقيقة
الاشياء وماهياتها لا بانيتها لا باشخاصها لان الشخص
الذهني غير الشخص الخارجي على ما تقرر في موضعه فالذي
حصل في الذهن حقيقة الكلام اللفظي لا فرد الكلام اللفظي
وبالجملة لا نم ان الالفاظ المترتبة في الخيال هي فرد من الكلام
اللفظي ولهذا لو كان شخص رتب في خياله الفاظا دالة
على المعاني بالوضع ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان
ينفى انه لم يتكلم ولم يات بكلام واما ثانيا فلان قوله
صفة الكلام القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف
الكلمات محصله ومخلصه يرجع الى قدرة تاليف الكلمات

عن ... ذات القدرة لانه بحث ... خاص من ... العدل المطلق ... العدل المطلق انه لا يكون عين العدل المطلق لانها تحقق بدون الكلام

ولا نزاع للمعتزلة في ذلك فلا يكون كلامه تعالى صفة اخرى غير العلم
والقدرة وساير الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة فلا يصلح
هذا ان يكون توجيها لكلامهم واما ثانيا فلان قوله
وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه
القديم تعالى بغير واسطة ان اراد تلك الكلمات لها وجود علمي
في ذاته تعالى سواء كان العلم عين الذات ام لا فهو حق
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت
الفاظا او غير الالفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن
الالفاظ والكلمات المترتبة باعتبار وجودها العلمي
ليست فردا من الكلام اللفظي ولهذا لو تخيل واحد منا كلمات
مترتبة مدة مديدة ولم يتلفظ بها في الخارج يصح ان يقال
في حقه انه لم يتكلم في تلك المدة وان اراد ان تلك الكلمات
المترتبة يصدر عنه تعالى في الخارج بسبب علمه القديم والقدرة
القديمة فهو حق ولا نزاع للمعتزلة في ذلك وانما الكلام
هو ما يكون من جنس الاصوات والحروف فالذي في علمه القديم
ان كان من جنس الاصوات والحروف يلزم قدمه
وهو باطل باتفاق المليين ومن ذلك يلزم
ان جواز اشتراك الممكن الواجب في صفة من صفاته تعالى

باعتبار

باعتبار الجنس او النوع وهي الكلام لان كلام الممكن ايضا من جنس
الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات و
الحروف ~~وان لم يكن من جنس الاصوات والحروف~~ ومع
ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فيلزم جواز ان يكون
للطبيعة الواحدة فردان احدهما فيه تعاقب وتدريج كالكلام
اللفظي الموجود في الخارج والاخر ليس فيه تدريج وتعاقب
كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدريج ولا تعاقب
فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح المحقق
الدواني في شرح العقايد فنقول اذا جاز ذلك فليجز ان
يكون للطبيعة الواحدة فردان احدهما ان لا يكون اجزاؤها
مجتمعة والاخر كون اجزائها مجتمعة وهذا سقط
على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقايد فظهر
ان الكلام اللفظي اذا حصل في الذهن لا يكون فردا
من الكلام اللفظي بل يكون فردا من الكلام العلمي وفي طي
ما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي خطاب يتوجه
الى المخاطب بتقدير ان الذي هو ازلي ليس الا العلم او القدرة
لان التكلم حقيقة يصح ان يكون خطابا متوجها الى المخاطب

مقدر لان الخطاب فرع الكلام واما رابعا فلان قوله
وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى
وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما
لا يدل على مطلوبه لان غاية ما لزم من ذلك هو ان كلامه
تعالى ليس عين مطلق علمه تعالى لان مطلق علمه يتحقق في موضع
لا يتحقق كلامه تعالى في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة في
ذلك لان من قال ان الكلام النفسي راجع الى العلم ليس
مراده ان الكلام النفسي عين العلم المطلق بل مراده
ان الكلام النفسي ~~عين العلم المطلق~~ فرد من افراد العلم
المطلق فيكون الكلام النفسي قسما من العلم واخص
منه فتحقق العلم في موضع بدون تحقق الكلام النفسي
لا يدل على ان الكلام النفسي ليس فردا من العلم وايضا
يتوجه عليه ما اورد من النقض وهو انه لو تم ما ذكره لصح
ان يقال ان علمنا قد يتعلق بغير احوالنا وهو معلوم
لنا وليس باحوالنا فلا يكون علمنا

علمنا وهو كما ترى وايضا علمنا المتعلق
بنبا في قصدنا ان [illegible] بغير علمنا بعينا زيد مثلا فلا يكون

المورد هو جان محمود السديري في شرح رسالة الاثبات الواجب الجديدة منه

الكلا

الا يدل منهما علما بالبناء بل صفة افرادا ان يعني بهذا العلم
بهذا البناء وليس بناء به العلم الآخر فلا يكون مبتدأ احدهما
هو مبتدأ الآخر فالحق ان ههنا علمين احدهما علمنا بكلامنا
وثانيهما علمنا بكلام غيرنا والاول منهما علم فعلي يمكن ان
يوجد به كلامنا في الخارج وليس الثاني منهما كذلك وليس
يلزم منه ان يكون الاول منهما اصواتا مركبة ليكون هناك
كلام ولذا صح ان يقال قصدت ان اذكر كلاما ولم اذكر
وكيف لا ولو كان ما رتبنا في علمنا كلاما لكفر احد
بما يتخيله [illegible] كفرا انتهى كلام المورد بالفاظه وفي طي ما
ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكما
من ان كلامه تعالى علمه لانك قد عرفت ان مراد من ادعى
ان كلامه تعالى علمه ليس مراده الا ان كلامه تعالى فرد من العلم
وقسم من العلم واخص منه وقد عرفت ان الفاظ المرتبة
في الخيال وكذا مدلول الكلام اللفظي ليس الا قسما خاصا
من العلم وفردا منه فما ذكره ليس الا عين ما ذهب اليه الحكما
لا انه ليس ما ذهب اليه الحكما واما خامسا فلان قوله
ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه
ايضا واحدا مشتملا على اقسام من الكتب والصحف

الموجود هو عين الذات فقط
وفي شرح اثبات الواجب
لانه منه

باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات يرد عليه
ما اورد من انه يلزم من شمول العلم شمول الكلام وكيف
يتصور ذلك واي معنى يبقى ان يكون كلام واحد عربيا وعبريا
وسريانيا وفارسيا وهندويا وبالجملة لا يتصور ان يكون
ما هو كلام حقيقة بدون الارجاع الى العلم يكون كلاما
واحدا شاملا لجميع اقسام الكلام نعم طبيعة الكلام
يكون شاملا لجميع اقسام الكلام ومنقسمة اليها وجميع
الطبايع من المجردات والا يكون طبيعة الكلام قائمة بالمواد
بل ما هو الكلام حقيقة وهو القائم بالمواد انما هو فرد الكلام
لا طبيعته واما سادسا فلان قوله واما ثانيا فلان النصوص
السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك
النصوص انها صفة مغايرة لساير الصفات يرد عليه ان اريد
ان ظواهر النصوص دالة على انها مغايرة بالذات فهو ممنوع
بل انما يدل على المغايرة في الجملة والحاصل انه ورد في الشرع صفات
الواجب جلت بعضها مغايرا للبعض بالذات كالعلم
والقدرة وبعضها لا يكون كذلك كالمعطي والرزاق فان
الرزاق اخص من المعطي ونظاير ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون
الخالق والمتكلم مثل المعطي والرزاق بان يكون الخالق

اعم من المتكلم لان المتكلم هو الخالق الخاص وفايدة ورود المتكلم
بعد ورود الخالق على ما ذكره المصنف قدس سره في شرح رسالة
مسئلة العلم هي انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم
العوام ان القرآن ليس كلام الله تعالى بل يكون وحيا بان يكون
معنى القرآن من الله تعالى ولفظه من الرسول لان الله خالق
اعم من ان يكون بواسطة او بغيرها فلينتبهم ان خلق الكلام
بواسطة النبي صلعم فورد الشرع بان الله تعالى خالق الكلام
اللفظي كالنبي صلى الله عليه وآله وغيره من افراد الانسان غاية ما
في الباب ان غير الله تعالى محتاج الى آلة مخصوصة بخلافه
تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير من دون الاحتياج الى
الالة المخصوصة كغيره تعالى واما سابعا فلان قوله التجاوز
من الظاهر من غير ضرورة مستنكر يرد عليه ان البرهان قد
قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي يقول به الاشعري
ومتابعوه بل هو راجع الى العلم على ما مر فالضرورة البرهانية
داعية على نفيه فظهر من هذا حال قوله على انه لا يمكن الدلالة على
نفي الكلام النفسي واما ثامنا فلان قوله لو نفوه لزم القدح
في كونه متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو نفوا انه تعالى لا يكون
موجدا للاصوات والحروف الدالة على المعنى بالوضع لانك قد

تعالى خالق لكل شيء
يجوز ان يكون معناه
خالق لكل شيء صح

عرفت سابقا ان الكلام حقيقة ليس الا الاصوات والحروف الدالة على المعنى
بالوضع وهم لا ينكرون ذلك بل يبالغون في اثباته والذي نفوه
هو الكلام النفسي الذي يقول به الاشاعرة ومتابعوه ومن نفي ذلك
النفي لم يلزم القدح في اثبات الكلام بل بما هو نفي في اثبات
الكلام وقد ظهر بما ذكرنا ظهور حال قوله وبهذا ثبوت الكلام
النفسي تم ما ذكرنا في قوله وتلك الحكاية دون ذلك الا اشعار انما
يوجد ان بالذات في معاني الالفاظ فيه نظر لانا لا نسلم ان
الاشعار بالذات انما يكون في معاني الالفاظ بل الاشعار
بالذات انما يكون في الالفاظ لان التفهم والتفهيم انما يكونان
بالالفاظ فاذا كان طريق فهم المعاني هو الالفاظ فالمشعر
للطلب والحكاية ليس الا الالفاظ نعم لو كان طريق فهم المعاني
غير الالفاظ ايضا فلا نزاع في انه يكون غير الالفاظ ايضا مشعرا
للطلب والحكاية وقد وقع نظير ذلك في بيت الشاعر ان
الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا قوله
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة الخ فيه نظر لانا
لا نسلم ان معاني الالفاظ تنقسم الى الخبر والانشاء بل الالفاظ
تنقسم الى الخبر والانشاء بمعنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب ان الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب لان كلاما

يحتمل عبارة من اللفظ ومعناه الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب
لان الامر لفظ معناه يقتضي الطلب ونظير ذلك كثير مثل ما يقال
ان الاسم ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دال على معنى في نفسه
ملفوظ ما وان كانت عامة بحسب الظاهر لكن العموم ليس بمراد
بل المراد امر خاص وهو اللفظ وبالجملة الخبر والانشاء لا يكون
حقيقة صفة لشيء الا اللفظ قوله لا يختلف الامر بالحقيقة
هذا انما يتم اذا لم يكن لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر
بالقيام والامر ليس كذلك لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص
للامر بالقيام ولا يصح الامر بدون غيره من الالفاظ العربية
وكذا في التركي وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام لا يصح
بدون غيره فلخصوصية لفظ كل طايفة دخل في الامر بالقيام ولا
يحصل الغرض بدون ذلك اللفظ حتى لو اتى بغيره لاختلف
الامر بالحقيقة قوله على كل من التقديرين اي سواء كان الكلام
هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى فلا يصح وجه عدم الصحة
هو انه اذا كان الكلام مؤلفا فلا بد من تميز بعض الاجزاء عن
بعض وترتيب فيما بينها وهذا لا يتصور الا باعتبار الوجود العيني
او الوجود الارتسامي في شيء موجود في الخارج قوله واعترض
عليه المعترض هو المحقق الدواني قال في رسالة اثبات الواجب

الجديدة وذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف
بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى
المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام
اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف
بهذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير
من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مع انه علم
من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
والمسموع كلام الله تعالى حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله
تعالى حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا تخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد
بالمعنى ما يقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع
اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ
والقراءة فانها وترتيب الحروف والالفاظ انما هو فينا
لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والملفوظ قديم
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ
دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل

يعرف حقيقته اقول وقد سبقه الى مثل ذلك محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام
واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين
الدفتين انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا
اعتقد انه من مبدعات الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة
وقائمة بذاته ولكنه ليس صفة قائمة بذاته تعالى فلا يكفر اصلا
كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم في الكلام واكثر الاشاعرة
الذين عبر عنهم بمتاخرين الاصحاب على ذلك وما اختاره من
قدم اللفظ وان الترتيب فينا لقصور الالة امر خارج عن
طور العقل وهو مثل ان يقال يمكن ان يكون حركة لا تتعاقب
اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة الالة
بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى
والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال
ان تلك الاصوات قائمة به تعالى من غير ترتيب وفينا مرتبة
لقصور الالة انتهى كلامه وما اورد على صاحب المواقف وارد
غير مندفع لكن يرد عليه ايضا على بعض الاحتمالات كما ذكرنا
فيما سبق قوله لنا في هذا المقام كلام الخ قد نقلنا عنه ذلك
مع استقصا تفحص فارجع اليه قوله فان كلام غيره تعالى معلوم

قادم

تع في شرح العقائد يدل على هذا الكلام وهي غير العلم فانها قد يتخلف
عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق
به تلك الصفة منا فليس كلاما بل كلامنا هو الكلمات التي
رتبناها في خيالنا لا في غيرها وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير انتهى
وتوضيح ذلك انه لو كان الكلام عين العلم يلزم تحقق الكلام
في اي موضع تحقق العلم والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلانه يتحقق الكلام العلم بدون
صفة الكلام فان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما وقد
علمناك سابقا ان هذا انما يدل على ان صفة الكلام ليست
عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان المعتزلة القائلين بان
الكلام راجع الى العلم لم يقولوا ان الكلام عين العلم المطلق
بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم وكون العلم المطلق اعم
من الكلام لا ينافي ذلك قوله وليس كلامه اي كلام الغير ليس
كلامه تعالى حتى يصدق انه في اي موضع تحقق علمه تحقق كلامه
تعالى وانما وجهنا كلامه هنا على وجه يكون موافقا لما ذكره
في شرح العقائد لانه لو ابقى على ظاهره لكان معنى ظاهر
كلامه ان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى ولا يكون كلام الغير كلامه
تعالى فاللازم من هذا مغايرة كلام الله تعالى لكلام الغير وهو ليس

بمطلوب

فيه ان صاحب المواقف صرح بان الكلام النفسي م

بمطلوب قوله لم يصرح بان الكلام النفسي عند الشيخ الاشعري
مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قايما بذاته تعالى وظاهر
ان ما هو قايم بذاته تعالى صفة له تعالى فالتصريح بالقيام في
حكم التصريح بكونه صفة وبناء على ذلك قوله وترتب الحروف
والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الالة لان هذا صريح
في ان الالفاظ قايمة بذاته تعالى بدون الترتيب كما فينا قوله واما
اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى فيه نظر لانه يرجع
الكلام النفسي الى العلم وهو ليس مذهبهم بل هو مذهب
المعتزلة فلو كان مذهب الاشعري ايضا ذلك لارتفع
التخالف بينهم قوله راجع الى كلام صاحب المواقف
هذا حمل الرجوع بناء على المعنى الذي ذكره صاحب الكلام
المواقف وقد عرفت ما فيه قوله لا يستلزم يعني ان ارادة
الباري والكلام في الازل لا يستلزم وجود الكلام في الازل
لجواز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا على غير الواجب جل
شانه قوله تحقيق كلام الاشعري يعني ان كلام الاشعري
لا يكون له وجه معقول لم ينته الى هذا التحقيق لان مذهب
الاشعري هو هذا التحقيق قوله بناء على انه حقيقة في الكلام يعني
ان المتبادر من الكلام انما هو الكلام اللفظي والاطلاق

الكلام على غيره مجاز فاعلم ذلك يمكن ان يكون هذا اشارة الى
انه بعد التاويلات الاربعة يصير النزاع لفظيا بين الطايفتين
قوله الاحتياج اليه اي الى التاويل المذكور من وجوه
اربعة **قوله** يعني ان حاصل التاويلات
واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة فقط قلت لا شك
من هذين الباعثين المراد قوله فان قيل الخ حاصل قوله
فان قيل اثبات الاحتياج الى التاويل المذكور ورد ما ذكره
بقوله والكلام ليس الا في عدم الاحتياج اليه وحاصل الاثبات
ان من نظر الى امرين احدهما ان التكلم صفة كمالية وثانيهما
العبارات الواقعة في الشريعة مثل قوله تعالى انا انزلنا

المراد بالباعثين هما كون التكلم صفة كمالية والعبارات
الواقعة في الشريعة يعني ان هذين الباعثين ليسا بشيئين
معتبرين عند المصنف قدس سره والمعتزلة اما كون التكلم صفة
كمالية فلانه ان اريد بالتكلم[2] لان التكلم بالفعل حادث
والحادث لا يكون صفة كمالية له تعالى لان الحادث لا يكون ازليا
فيلزم عدم تلك الصفة الكمالية في الازل فيلزم النقص هو

التكلم بالفعل يكون التكلم ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية خ

ظ

~~ف بالفعل يكون التكلم ح صفة اعتبارية لا صفة كمالية~~
وان اريد بالتكلم التكلم بالقوة اي القدرة على القاء الكلام
الى الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية
هي القدرة فلا يكون التكلم صفة اخرى من الصفات الكمالية
عند المصنف قدس سره والمعتزلة واما العبارات الواقعة
في الشريعة فلا يدل الا على الاندراج في العلم لا على الاندراج
في العلم الاجمالي بدليل قوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ
صريح في الاندراج في العلم التفصيلي والعلم التفصيلي حادث
فكلامه المندرج تحته حادث ايضا **قوله** قد عرفت ان
المراد الخ ان اراد ان مراد صاحب المواقف هذا فهو كما
ترى لانه يرجع الى العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل يصير
محل النزاع محلا آخر وهو ان الصفات الكمالية له تعالى
هي زايدة قايمة بذاته كما يقول به الصفاتية او لم يكن زايدة
بل يكون عينا له تعالى كما يقول به اهل الحق وبالجملة هذا التوجيه
لا يكون موافقا لمذهب الاشعري على ما مر سابقا نعم لا نزاع
في ان يقال ان الكلام النفسي فيما يقول به الاشعري لا
معقولية له بدون ان يرجع الى العلم وايضا قول صاحب
المواقف وترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة

ان اريد بالتكلم ... اي انه ... الخ

موضع

الآية صريح في ان القائم بذاته تعالى هو فرد اللفظ لانه لو لم
يحمل على فرد اللفظ لم يكن لقوله وترتب الالفاظ فينا لقصور
الآلة ولانه اذا حمل على العلم بالالفاظ لم يكن للالفاظ
فينا ترتب ايضا فلا وجه لبيان الفرق بيننا وبين الواجب
جل شانه ح وبناء على توجيه المحشي لا يكون فرد اللفظ
قائما به تعالى بل يكون القديم به تعالى ح هو فرد العلم على ما مر
سابقا لا فرد اللفظ قوله لم يقل به الاشعري المشهور ان الاشعري
يقول بزيادة الصفات الكمالية تعالى على ذاته على ما سينقله
الشارح في شرح قول المصنف والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا لكن مع ذلك ينقل ايضا ان الاشعري يقول
ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره ووجه كلامه بان مراده ان صفاته
تعالى لا هو اي لا يكون عين ذاته ولا غيره اي لا يكون غيرا
مباينا منفصلا بل يكون تلك الصفات الكمالية قائمة بذاته
تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي من قوله ولم
يقل به الاشعري ان الاشعري لم يقل بالمغايرة بمعنى
المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت ما ذكره المعترض
بقوله فان قيل يمكن ان يق الخ لا يتوقف صحته على كون
المغايرة بمعنى المباينة والانفصال حتى يتوجه عليه ان الاشعري

لم يقل به بل صحة كلام المعترض مبنية على كون الغير بمعنى ان لا يكون
ذاتا ولا ذاتيا وظاهر ان الاشعري يقول بهذه الغيرية في صفاته
تعالى لانه يقول بان صفاته تعالى معان زائدة على ذاته تعالى
قائمة بذاته تعالى وكان المحشي تفطن بما في كلامه وقال والظاهر ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام لكن يبقى شيء وهو ان العلم عند
الاشعري صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها اضافات التعلقات
الى المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
لها تعلقات الى المعلومات لا ان العلم عنده بحصول صور
الاشياء في العالم حتى يكون قائلا بحصول صور الاشياء في ذاته
تعالى على ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين ونسب
الى الشيخ في الاشارات من المتأخرين قوله من الجواب
المذكور اي من الجواب الذي ذكره الشارح هناك بقوله جوابها
وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث عند الخصم اي المعتزلة قوله
يمكن ان يق ان الخصم كما انه لا يسلم الاشتراك اللفظي
كذلك كون الكلام النفسي بالمعنى الذي ذكره صاحب المواقف
بناء على ان المشهور في معنى الكلام النفسي هو ان الكلام النفسي
معناه مدلول الكلام اللفظي لا الاعم من اللفظي والمعنى مجموعهما

قوله عن المعنى المتعارف المعنى المتعارف للكلام هو الكلام اللفظي
لا مدلول الكلام اللفظي ايضا على ما يفهم من الجواب الذي
ذكره الشارح في رد الوجهين الاولين للمعتزلة قوله ولقائل
ان يقول الكلام صاحب المواقف ايضا مشتمل على العدول
عن المعنى المتعارف لان المعنى المتعارف للكلام النفسي
هو مدلول الكلام اللفظي لا مجموع اللفظ والمعنى فيكون
ذلك المجموع قائما بذاته تعالى واذا كان قائما به تعالى
يكون ذلك المجموع القائم به تعالى صفة له تعالى ويكون التصريح
بالقيام كالتصريح بكون ذلك القائم به تعالى صفة له تعالى
كما مر قوله مراد صاحب المواقف هو انه علم الى حاصل كلام
المحشي رحمه الله ان مراد صاحب المواقف هو انه علم من
الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة
بعين اوجده الله تعالى حقيقة لا مجازا فهذا من ضروريات
الدين فمن انكره كافر مطلقا الى سواء كان اطلاق الكلام
على ما بين دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما قال الاصحاب
ان ما بين دفتي المصحف حقيقة ومجازا فلما قال الائمة
وحقيقة هو المعاني يفهم من ظاهر كلامهم ان ما بين دفتي
المصحف ليس من مخلوقات الواجب جل شانه وموجداته تعالى

حقيقة

حقيقة بل ما هو من موجداته ومخلوقاته تعالى حقيقة هو المعاني فيرد
عليه اعتراض صاحب المواقف وهذا الاعتراض انما يتوجه اذا
لم يتوجه تاويل كلامهم واما اذا اول كما فعله الشارح يندفع عنهم
وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التاويل واشار اليه
بقوله الا انه بعد التاويل يعرف حقيقة ما ذكره نعني يمكن بعد
التاويل من وجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التاويل
المختار هو ما ذكره صاحب المواقف فما رجحه او لتوجهه
من وجهين كما ذكره المحشي قدس سره تبعا في المقام شيء
وهو انه ان اريد من ما بين دفتي المصحف النقوش الدالة
على الالفاظ التي هي كلام الله تعالى فظاهر ان كلام الله تعالى
حقيقة ليس هذه النقوش وان اريد ان ما بين دفتي المصحف
من النقوش لم يكن كلام الله تعالى حقيقة بل مدلول تلك
النقوش كلام الله تعالى فهو حق لكن لا وجه للقول بان ما
بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة بكون اطلاق كلام الله
تعالى على تلك النقوش مجازا من قبيل اطلاق اسم المدلول
على الدال الا ان يقال تلك النقوش وان لم يكن كلام الله
تعالى حقيقة لكن اجري عليها احكام الكلام تعالى ولهذا لا
يجوز مس تلك النقوش بدون الطهارة فكانها كلام الله

بقي في المقام شيء

تعالى حقيقة بحيث لا يجوز انكار كونه كلام الله تعالى شرعا ولا
عقلا لما م الاشارة اليه من الوجهين المذكورين لا على الوجه
ما ذكره صاحب المواقف **قوله** قد عرفت ما فيه قوله الى الشيخ
المعنونة بقول الشيخ وهو القديم عنده اقول ذلك
انما يكون خارجا عن غرض المحشي قدس سره توجيه كلام
صاحب المواقف بحيث يندفع عنه اعتراضاته وحاصل
التوجيه ان الترتيب في الالفاظ انما يكون باعتبار
الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العقلي الخ ومراد
صاحب المواقف ان الالفاظ ليس فيها ترتيب باعتبار
الوجود العقلي وفيه ان هذا الكلام صاحب المواقف
على هذا لان قوله وترتب كلام صاحب المواقف
على هذا لان قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو
مبنيا لعدم مساعدة الآلة يأبى عن هذا التوجيه لان
عدم الترتيب في الالفاظ باعتبار الوجود العقلي
ليس مختصا بجنابه جل شأنه بل يعمنا ايضا وكذلك
فلا وجه لقوله انما هو مبنيا لعدم مساعدة الآلة فلا
بد من الحمل على الوجود الخارجي حتى يتصور في بادي
الراي ان ترتب الحروف والالفاظ باعتبار الوجود

الخارجي
انما هو مبنيا لعدم مساعدة الآلة وح يتوجه ما اورده الشارح عليه **قوله**
بمعنى مبادي التكلم متعلق بكلام **قوله** وذلك لان كون الكلام بمعنى خلق
الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها ومقصوده رحمه الله
نفي اثبات كون الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم بالفعل بمعنى
خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فالكلام بمعنى
خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قال الشارح هو عبارة
عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني الكلام له معنيان احدهما
التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما ايجاد الالفاظ
الدالة على المعاني وخلقها وما يتصف بالصدق والكذب هو الكلام
بالمعنى الاول دون الثاني ففي العبارة تسامح فالاولى ان
يقال ان الكلام عند المعتزلة عبارة عن الالفاظ الدالة
على المعاني وخلق الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة قبيح
والقبيح يمتنع ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى قبيح **قوله**
لا يتكلم اصلا وان كان مشتملا على حسن فانه قيل ان الكلام
له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
وثانيهما خلق الالفاظ الدالة على المعاني وايجادها والمتصف
بالصدق والكذب انما هو الكلام بالمعنى الاول دون الكلام بالمعنى
الثاني والكلام بالمعنى الاول يكون من قبيل افعال الواجب جل

شأنه لا من قبيل صفاته وما هو من قبيل صفاته انما هو الكلام بالمعنى
الثاني وانما الممتنع هو ان يكون صفات الواجب جل شأنه مشتملة
على القبيح ولم يثبت انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله تعالى وبعض
ما ترتب على ايجاده تعالى مشتملا على القبيح بل هذا واقع كما في الشيطان
فانه ضال مضل وكما في السموم المهلكة وغيرهما لانه لا نزاع في
ان الشرور والقبائح واقعة في عالم الوجود غاية ما في الباب
ان الشرور والقبائح مستندة الى الاشياء الصادرة منه تعالى
بالذات واليه تعالى بالعرض على ما تقرر في مظانه فيجوز ان يكون
الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات والى
ايجاده الذي هو من قبيل الصفات بالعرض ولا فساد في ذلك
قلت فرق ما بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة وبين
ايجاد الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة
على القبائح مثلا المحرق يحمل على النار حقيقة وعلى فاعل النار
بالمجاز وبالعرض وكذا الشر يحمل على الشيطان حقيقة
دون فاعله واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل عليه كاذب حقيقة
فكذلك يحمل على موجده حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل
على المتكلم حقيقة لا مجازا لان الصادق معناه بالفارسية
راست گو در قول خود والكاذب معناه دروغ گو در قول خود فلو جاز

ايجاده تعالى

ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل الكاذب عليه تعالى حقيقة فيلزم النقص
في صفته تعالى وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة يجب ان يكون كاملا
بحيث لا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه على ما تقرر في موضعه
وايضا من كان حكيما على الاطلاق وقادرا على الاطلاق بحيث
يكون جميع الموجودات تحت قدرته يحكم العقل بديهة بان
ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح وان كان ذلك الكلام الكاذب مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب
الذي يكون مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات
بالنسبة الى بعض من لم يكن له قدرة كاملة ويكون قدرته مشوبة
بالعجز واما من لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق
وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان الكذب
في كلامه قبيح وان كان مشتملا على حسن قوله لتوافق المدعى لان المدعى
هو ان الكذب في كلامه تعالى قبيح قوله بدون قصد الخ اعني المقصود منه
المراد بالقصد هنا هو التصور والشعور بقرينة قوله مع قصد الخ
معنى المقصود منه بدون الاعتقاد والمتعلق منه قوله هو خلاصة
مقصود السيد المحقق يعني ان مراد السيد المحقق هو انه لا
يلزم من كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب الكلام النفسي
لانه يجوز كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام النفسي كما في الصورتين
الاولتين ذكرهما المحشي لكن يرد عليه ان الصورة الاولى التي
الثنتين خ

التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس الى جنابه جل شانه لانه تع عالم
بجميع الاشيا بحيث لا يعزب عن علمه شي اصلا كما مر سابقا
واما الصورة الثانية فلا تندفع بما قيل من ان ايجاد الحروف
مع قصد الالقا بدون الاعتقاد بمدلوله سفه وهو تع منزه عنه
لان بعض المختارين يوجد الحروف مع قصد الالقا بدون الاعتقاد
بمدلوله كما في صورة الامتحان ولا يعد ذلك سفها بل الصورة الثالثة
يندفع بان يق ان كل كلام لفظي فله مدلول فان كان مدلوله
مطابقا للواقع كان صادقا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله
ام لا وسواء كان اعتقد بنقيضه ام لا وبالجملة لا دخل لاعتقاد
المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا للواقع كان
كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء كان اعتقد
بنقيضه ام لا ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي
فذلك المدلول ان كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا
وان لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا فلا يتصور
ان ينفك صدق احدهما عن صدق الآخر وكذب احدهما
عن كذب الاخر لان صدق الكلام اللفظي وكذبه تابع لصدق
الكلام النفسي وكذبه كما بيناه **قوله** قد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي الخ فيه ان بحث الشارح مبني على ما هو المشهور من مذهب

الاشعري ان الكلام النفسي الذي هو صفة تع انما هو المدلول المطابقي
للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة عن العلم الاجمالي
ارتفع التخالف بين الفريقين ويصير النزاع لفظيا **قوله** فاعلم ذلك كانه
اشارة الى دفع ما يتوهم من ان النقص في الصنع الاعتبارية مما لا
شك فيه الا يرى ان ايجاد الاعمى والاصم والاشل وغيرهم من المخلوقات
الناقصة ايجاد ناقص متحقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم
الثاني الاول تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا
يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات و
العاهات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات والعجز انما هو من
قبول النظام التام انتهى وبالجملة ليس في الايجاد نقص وقصور
اصلا بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل ولا يتعذر من جانب
الفاعل اصلا ولا بخل في جوده قطعا قال بهمنيار في التحصيل ما
محصله ان هذا القصور قد لا يكون لعلة اذ من البين ان ليس للمهيات
الممكنة في ذواتها وفي كونها ممكنة سبب لا في حاجتها الى علة لوجودها
سبب ولا لكون المتضادين متمانعين في الوجود علة ولا
لكون كل كاين فاسدا علة ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب
لذاته ونقصانه عن رتبته علة ولا لكون النار محرقة علة ولا لكون
المحترق في قبول الاحراق علة اذ كل ذلك من لوازم مقومات المهيات

والمهيات ... ضرورات اصلا ولضرورات ... الا ... والنقص الكمال ... تقصير ... ما قال العارف ... [illegible]

والمبايع الامور او من لوازمها ولهذا نظاير مثل كون احدى غايات
بعض الموجودات مضرة ببعض الموجودات او مفسدة له كما ان
غاية القوة الغضبية مضرة بالعقل وان كانت خيرا بحسب القوة
الغضبية فهذه نقصانات ليست بعلل بعدة مترتبة فان نقصان
الارض من رتبة الواجب لذاته اكثر من نقصان الشمس عن
رتبته وليس هذه العلة معدة بل لاختلاف الماهيات في ذواتها
فلو كان النقصان في جميع الماهيات متشابها لكانت الماهيات
واحدة وكما ان ماهيات الانواع تتفاوت في ذلك كذلك ماهية
الاشخاص التي تحت الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون
من المعدات الموجبة لنقصان الاستعدادات العارضة
للمواد لكن يجب انتهاؤها الى الحركة واحدة دورية ازلية ابدية
يكون التغير والتبدل ذاتيا لها لئلا يلزم الدور او التسلسل
الى ملزوم وان يكون للمواد استعدادات متعاقبة يكون كل احدها
علة ذاتية لما هو معها من المعدات وعلة عرضية لما يوجد بعدها فلا
يلزم من حدوث الحوادث علل غير متناهية فكل ما يصدر عنه تعالى يصدر
على وجه لا يتصور اكمل منها فما هو واقع والا لكان صدور ما هو انقص
منه تعالى ملزوما للترجيح المرجوح على الراجح او ترجيحه عليه فالواجب
جل شانه يظهر بنور الفيض وجود كل ما هو قابل لفيضانه فالكل

من الله تعالى يجب الوجود كما يفصح عنه قوله جل شانه قل كل من عند الله
واما النقايص الواقعة في عالم الوجود فليست الا من جملة قصور
ذاتي غير معلل او من جملة قصور غير ذاتي معلل كما مر تفصيله ويمكن
ان يشير الى هذا قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما
اصابك من سيئة فمن نفسك والسر في ذلك ان الخير هو الوجود
والشر هو العدم والوجود لا يكون الا فايضا من جنابه جل شانه
والعدم انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال انما هو
من الله الفياض وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن من
جانبه لا من جنابه جل ذكره **قال** انه يلزم ان يمتنع عليه الصدق
المقابل لذلك الكذب واعلم ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام
النفسي يكون امرا واحدا بالذات والحال ان المشهور
ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي فمدلول الكلام
اللفظي متعدد بتعدد الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون الكلام
النفسي امورا متعددة فيجوز ان يكون بعضها صادقا وبعضها
كاذبا فما هو صادق يكون صادقا ابدا وما هو كاذب يكون كاذبا
ابدا فلا يتم الدليل قال الشارح كان رجوعا الى الوجه الاول
يمكن ان يقال ان الشارح نقض الدليل والمستدل منع مقدمته
هي قول الناقض لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر

عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه انا لا نم هذا على الاطلاق لجواز ان
يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالقياس اليه تع لاستلزامه
النقص ما ذكره المستدل في الوجه الاول جعله هنا سند المنع
فلم يلزم الرجوع الذي ادعاه الشه قوله من المنع الظاهر
يعني يتوجه المنع على قول الشه لكنا نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان لا على ما هو عليه وتحرير المنع هو ما
ذكرناه في اخرها جواب الشه يعني ان جواب الشه هو قوله
قوله
اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ الى
آخره يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان مرجع الصدق
والكذب يكون المعنى ويكون الكلام النفسي عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي بدون كذب
الكلام النفسي غاية ما في الباب ان يكون كذب الكلام اللفظي
حادثا بناء على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي
قديما بناء على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك
انما هو بين اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي
لا بين وصف الكذبين اي القدم والحدوث لانه يجوز ان يكون
كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا قوله الا ما ذكرنا في الحاشية
المعنونة بقول الشه مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى

قوله ان

وقد عرفت ما فيه ايضا قوله وكذبه انما يكون قديما يعني ان القدم في الكذب
منحصر في الكلام النفسي لان كذب الكلام النفسي حادث لانه
اذا كان الكلام اللفظي حادثا ومدلوله قديما يجوز ان يكون
كذب احدهما قديما وكذب الاخر حادثا والملازمة انما يكون بين
اصل كذب الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي لا بين وصف
الكذب ايضا وهو القدم والحدوث قوله لما فرق الدليل بين انه
لا يقوم الحادث بذاته تع والكلام اللفظي يكون حادثا ولا
يكون قائما بذاته تع بل القائم بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي
قوله
وذلك المدلول يكون قديما قائما بذاته تع وهو نقيض ما قرره الدليل
الثاني الذي في الشرح حيث قال الشارح لو اتصف بالكذب
لكان كذبه قديما ما قرر في الحاشية المعنونة بقول الشارح اقول
مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى وقد عرفت ما فيه قوله الا
في التعقل اي من حيث المفهوم والحاصل ان حمل الباقي والسرمدي
على الواجب جل شانه من قبيل حمل الذاتيات لان ذاته تع
بذاته يكون مصداق حمل الباقي والسرمدي وقد عرفت فيما
سبق ان القول بان الصفات الكمالية عين ذاته تع ليس المراد
ان مفهوم العالم والقادر مثلا عين ذاته تع لان المفهومات
زائدة على ذاته تع بل المراد ان المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين

ذاته فمفهوم الباقي والسرمدي مفهوم البقاء والسرمدية
زائد على ذاته تعالى لكن الموصوف بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد
ذكرنا ذلك مبسوطا فيما سبق لكن قول المحشي كان مراده نفي
الزيادة في الخارج لا يخلو عن شيء لان المراد بعينية الصفات
ليس انها لا يكون زائدة في الخارج لان كثير الصفات العرضية
للاشياء لا يكون زائدة عليها في الخارج كالوجود بالقياس
الى الممكنات والتقدم والتأخر بالقياس اليها اللهم الا
ان يقال ان هذا اسامحة في العبارة والمراد واضح اعلم
ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة ذهب ابو الحسن
الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء يقوم به
وذهب القاضي وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق لنا ان المعقول
من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فهو انما
يعقل في حق ممكن الوجود وواجب الوجود لذاته يستحيل
ان يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى وايضا
فذلك البقاء لا شك انه باق فان كان باقيا ببقاء آخر
لزم اما التسلسل واما الدور وان كان باقيا ببقاء
الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وكان باقيا بنفسه
ويكون الذات باقية به مفتقرة اليه انقلبت الذات

صفة والصفة ذاتا وهو محال الثالث ان يقول البقاء نفس حصول
الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في الزمان الثاني
الى البقاء لزم الدور احتجوا بان الذات لم يكن باقية حال الحدوث
ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقاء زائدا والجواب انه
معارض بان الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء
ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال
على ما تقدم فان قلت الحدوث صفة زائدة وهو مح على ما تقدم
فان قلت الحدوث نفس حصوله في الزمان الاول قلت البقاء
نفس حصوله في الزمان الثاني انتهى بالفاظه قال المحشي قدس
سره في نقده اقول ههنا نزاع آخر وهو القول بثبوت البقاء
في الممكنات ونفيه عنه تعالى ومنهم الكعبي واتباعه قوله البقاء
صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم نقول له الموجود الذي لا
يبقى لا بد له ايضا مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فاذن
هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء الا ان يكون الترجيح في الزمان
الثاني والتحقيق فيه ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان
واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا
واغير الحكم بكون الكل اعظم من جزئه فانه لا يمكن ان يقال
انه واقع في زمان او في جميع الازمنة كما لا يقال انه واقع في مكان

او في جميع الامكنة واذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم
كالتصورات اولى بان يكون كذلك على ان الزمان لا يكون زمانيا
فكيف مبدا الكل فاذن اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه
بالزمانيات واما كون البقاء باقيا او غير باق وان كان
باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغير ذاته فحكمه حكم الامور الاعتبارية
التي يوجد في العقل فقط وينقطع عند عدم الاعتبار وقوله
واما في ازلته فهو مليس بمعنى انه اشارة الى ابطال مذهب
الكعبي وقوله بل الحدوث ليس صفة زايدة فجوابه ما مر من ان
كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول فالبقاء حصول
في زمان مشروط بالحصول في زمان قبله والا لم يكن زمانه
ثانيا والحصول في الزمان الاول ليس مشروطا بالحصول في زمان
اخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن
هذا الاعتبار تحقق ما قلنا وهو ان البقاء مقارنة الوجود لاكثر
من زمان واحد بعد الزمان الاول انتهى بالفاظه ويمكن ان يقال
ان البقاء اذا كان حقيقة في الزمانيات يلزم ان يكون اطلاق
الباقي عليه تعالى مجازا والحال ان الباقي من الاسماء الحسنى
كما ورد في الشرع الشريف فالاولى ان يقال ان البقاء قسمان
احدهما بقاء حقي والاخر بقاء زماني والاول جل شانه

باقيا

باقيا يبقى بمعنى الاول دون الثاني **قوله** بناء على ما مر في هذه الحاشية
من قوله الاشتمال على معنى زايد على الوجود **قوله** ان الاقرا اي
الحمل الاخر وهو ان يكون مراد المصنف قدس سره نفي الزيادة على
الوجود الاشرافي **قوله** الملايم وجه عدم الملايمة هو ان المتبادر من
قول المصنف وجوب الوجود يدل على سرمديته هو ان وجوب
الوجود يدل على سرمدية جل شانه لا سرمدية الوجود فالضمير
المجرور في سرمديته راجع الى الواجب جل شانه لا الى الوجود في
الملايم لسوق الكلام **قوله** العبارة ان يكون نفي الزيادة المعطوف
على السرمدية ايضا بمعنى نفي الزيادة على الذات لا على الوجود
قال الشارح ونقض بالحدوث توضيح النقض ان يقال لو تم دليلكم
على زيادة البقاء على الوجود ~~لدل على زيادة البقاء على الوجود~~
لدل على زيادة الحدوث على الوجود ايضا والحال ان الحدوث
عندهم عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم بيان الدلالة
ان الحادث يكون له الحدوث في آن الحدوث وبعد آن الحدوث
يكون له الوجود دون الحدوث فبعد آن الحدوث يتحقق الوجود
بدون الحدوث فيكون الوجود غير الحدوث كالبقاء هذا هو بيان
النقض لا ما قيل في بيانه من ان مقصود الشارح كما ذكره السيد
المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث

زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية
الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه
لقائل ان يقول ان الحدوث صفة الوجود بناء على انه عبارة
من مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض الاعلام
شيء لان النقض انما يتوجه لو سلم وفرض ان الحدوث عبارة
مقصوده لزم
عن الوجود ولكن لا نم ان الحدوث عبارة عن الوجود لجواز
ان يكون الحدوث صفة للوجود حتى يندفع النقض وايضا
اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود
لم يتوجه النقض لان الخروج من العدم الى الوجود ليس نفس
الوجود حتى يتوجه النقض المذكور اولا اي في كل من طرفي الذهن
والخارج فيه شيء لان ما ذهب اليه الاكثرون هو ان
البقاء عين الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى
عينية الصفات في الواجب جل شانه على ما ذكرنا مرارا هو
انه جل شانه باعتبار ذاته يكون مصداق حمل موجود
وعالم وباق وغيرها بل مصداق حمل وجود وعلم بناء على انه جل
شانه نفس الوجود ونفس العلم وكذا نفس البقاء وليس المراد
انه جل شانه نفس مفهوم العلم او العالم ونفس مفهوم الوجود
او الموجود لان جميع المفهومات عرضية زائدة بالقياس

اليه جل شانه بل المراد ان ما يعبر عنه بالوجود او الموجود وغيره
من الصفات هو ذات الواجب جل شانه وكذا الحال في
الانسان بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان الذي يكون
ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم الانسان
وهو نوع الطبيعي الموجود في الخارج بوجود الاشخاص الخارجية
فالذي يكون ذاتيا لشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه يكون
ذاتيا له في الذهن والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتي
ذاتيا في ظرف دون ظرف لان الذاتية والعرضية انما يكون
في نفس الامر لا باعتبار ظرف الذهن او الخارج وبما ذكرنا
ظهر حال قوله نعم علينا ان الدلائل المذكورة الخ لان هذا غير
متوجه لان الدلائل المذكورة دلت على عينية البقاء واذا كان
البقاء عينيا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زائدا اصلا لا
في الذهن ولا في الخارج وسيجيء في كلام المحشي في مبحث نفي
الشريك ان الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي اي ما يعبر عنه
بمفهوم الوجود الانتزاعي والوجوب الانتزاعي عين له تعالى في
الذهن والخارج جميعا والغرض ان ما هو عين له انما هو المعبر
عنه بمفهوم الوجود والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا
له تعالى في الذهن والخارج جميعا واما المفهوم فليس بعين بل

زايد مطلقا ومعنى كونه عينا في الذهن انه لو جاز حصوله في الذهن
لما جاز انفكاك الذاتي من ذي الذاتي في الذهن **قوله**
لا يكون موافقا وجه عدم الموافقة هو ان الدليل الاول
لم يوخذ فيه وجوب الوجود والحال ان المص قدس سره
قال وجوب الوجود والحال ان المص قدس سره قال وجوب
الوجود يدل على سرمديته ونفي الزايد وفيه ان الشارح لم يقل
ان المص قدس سره قال وجوب الوجود استدلوا عليه بوجوه
حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق ما ذكره المص بل قال
الشارح استدلوا عليه بوجوه فمقصود الشارح ذكر الدلايل التي ذكرها
القوم في ذلك المطلب وبعض تلك الدلايل موافقا لما ذكره
المص وبعضها لا يكون موافقا له وهذا لا يضر الشارح لانه بصدد
نقل دلايل القوم بحيث يظهر معنى كلام المص ايضا **قوله**
ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص حاصل ذلك البحث ان
ما يفهم من ظاهر كلام المص هو ان معنى قوله ونفي الزايد ان
وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى نفي زيادة تلك السرمدية
على الذات لا على نفي زيادة البقا على الذات على ما حمله
الشارح فلا يكون الشروح موافقا للمتن وقوله ولعل الماخذ
الخ توجيه كلام الشارح بحيث يندفع ذلك البحث ويصير الشرح

موافقا للمتن **قوله** لان اثباتها واثبات عدم زيادتها لما كان
السرمدية يعني الموجودية ازلا وابدا كانت السرمدية اخص من
البقا فكان اثبات السرمدية مستلزما لاثبات البقا لان
وجود الخاص مستلزم لوجود العام ولما كانت الدلايل الدالة
على عينية السرمدية وعدم زيادتها دالة على عينية البقا فكان
اثبات عينية السرمدية مستلزمة لاثبات عينية البقا وانما
قلنا ذلك لان كون البقا اعم من السرمدية لا يستلزم
ان يكون اذا كانت السرمدية عينا وغير زايدة يكون
البقا ايضا عينا وغير زايد لان عينية الخاص لا يستلزم
عينية العام وهو ظاهر **قوله** الا انا نقول البقا انما هو الى اخره
هذا بطريق المنع وحاصله انه يجوز ان يكون البقا عين
الوجود الانتزاعي الذي هو زايد على ذاته تعالى لا عين الوجود
الانتزاعي لا الوجود الحقيقي الذي هو عين ذاته حتى يلزم
كون البقا عين ذاته تعالى فاذا كان البقا عين الوجود
الانتزاعي لا يكون عين الذات كالوجود الانتزاعي وفيه
شيء لانك قد عرفت ان معنى عينية الصفات ليس ان
مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين الذات
بل المراد ان ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات

[illegible]

فنقول ان الوجود الانتزاعي وان كان زايدا على الذات لكن
المعبر عنه بالوجود الانتزاعي يكون عين الذات فاذا كان البقا
عين الوجود الانتزاعي يكون حاله كما لخ فيندفع قوله لانا
نقول الخ ويتم ما ذكره بعنوان لا يقال الخ وبما ذكرنا يظهر
حال قوله نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة
في الخارج لتم ذلك الدليل قال الشارح اقول مبنى الوجه
الاول على ان بين ان الكلام في انه لا يصح ان يكون
البقا صفة يعلل بها الوجود والاشنة لا انه انما يكون على
بطلان كون البقا صفة يعلل بها الوجود وحاصل
الاشنة لا ان كون الوجود معللا بغيره وجوب انه
ينافي وجوب الوجود سوا كان ذلك الغير صفة من صفات
الذات اولا وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج الى اخذ
كون البقا وجودا خاصا بغيره لتم هذا البيان لان
مدار البيان على انه لا يصح ان يكون لوجود الواجب
علة سواء كان [illegible] الذات كما ذكره الشارح بقوله اذ لا بد في اتمامه
من ان البقا وجود خاص الخ تام الجزء ح قال المصنف قدس سره
والشريك يعني ان وجوب الوجود يدل على انه لا يجوز ان يكون
لواجب الوجود شريك في وجوب الوجود وقد سبق لي

لانه لو لم يكن البقا وجودا خاصا ح

برهان لطيف على نفي الشريك ولا باس بان ينقل اولا لانه بعين
ساير البراهين فانتهما ولا تقدمتين الاولى ان الوجود وكذا
الوجوب من المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في
موضعه والثانية ان الوجود وكذا الوجوب عين في الواجب
وليس شي منهما زايدا عليه تعالى كما تقول الصفاتية اذا عرفت ذلك
فنقول لو كان في الوجود واجبان بالذات لكان وجوب الوجود
مشتركا بينهما ولا يجوز ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون
مشتركا معنويا واذا كان مشتركا معنويا فلا يخ اما ان يكون
ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جايز ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا
للزم الاحتياج الى حيثية تقييدية او تعليلية والبرهان الذي
دل على عينية الصفات دال على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم
او قادر وغيرها من الصفات الكمالية عليه تعالى الى حيثية تقييدية
ولا تعليلية بل في ذاته تعالى بذاته مصداق حمل تلك المحمولات وبالجملة
قد حكم البرهان الفاصل بان نسبة تلك الصفات الكمالية الى ذاته
تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان فتعين ان يكون وجوب الوجود
قدرا مشتركا ذاتيا فح اما ان يكون جنسا او نوعا او فصلا
والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون جنسا فلانه لو كان جنسا
لكان حقيقة وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات ولا يكون

في ثبت عدم الاحتياج الى الحيثية التقييدية والتعليلية ح

حقيقة متعينة في مرتبة ذاتها فلابد لها من التعين ومن رافع
ابهامها وذلك الرافع لابهامها هو الفصل والفصل خارج
عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون ما يرفع الابهام عن حقيقة
وجوب الوجود خارجا عنها والخارج عن حقيقة وجوب الوجود
ممكن او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك وهو ظ فبقي ان يكون
رافع الابهام حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظ البطلان
واما انه لا يجوز ان يكون نوعا فلانه لو كان نوعا لكان له
معين خارج عنه ومشخص خارج عنه والخارج عن حقيقة
وجوب الوجود اما ممكن او ممتنع وشيء منهما لا يصلح ان
يكون معينا ومشخصا لحقيقة وجوب الوجود واما انه لا يجوز
ان يكون فصلا فلان القدر المشترك لا يصح ان يكون فصلا
لان الفصل يكون مميزا واذا كان ما بينهما مشتركا ذاتيا فكان
لكل منهما ما به الاشتراك وما به الاختصاص فيكون كل منهما
مركبا من حقيقة الوجود وجوب الذي هو الفصل ومن غير حقيقة
وجوب الوجود فيلزم ان لا يكون ما فرض واجبا واجبا بتمامه
بل ببعضه فيلزم خلاف الفرض وهذه المفسدة اتية على تقدير
كون حقيقة وجوب الوجود جنسا او نوعا لانها اذا كانت جنسا
او نوعا لكان فردها النوعي او الشخصي مركبا من الجنس وغير الجنس

او من النوع وغير ذلك النوع وذلك الغير يكون ممكنا لا ممتنعا بحكم
البرهان ظهر ان مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون بازاء الذات
والهوية جميعا والمفهوم الذي يكون بازاء ذات الشيء وهويته
جميعا ممتنع ان يتصور له فردان والا يلزم ان يكون الشخص كليا
ونعم ما قيل كما ان تعدد الواجب بالذات ممتنع كذلك تصور التعدد
في وجوب الوجود ممتنع بحكم البرهان واعلم ان ما ذكرنا في امتناع
تعدد الواجب بالذات جار بعينه في امتناع تعدد العالم بالذات
والقادر بالذات والمريد بالذات وغيرها من الصفات الكمالية قوله
بديهية حدسية اي كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا وكذا
كون الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا بديهي حدسي وقد ذكر
القوم ايضا ان كون الوجود مشتركا معنويا وكذا الوجوب والامكان
وساير الامور العامة بديهي حدسي قوله وهو ظ يعني ان الكثرة
لا يجوز ان يكون من لوازم ماهية حقيقة واحدة يعني ان الحقيقة
الواحدة تصير متكثرة بذاتها بلا مدخلية امر اخر وانضمام شيء
اخر اليه قال المعلم الثاني المعنى الواحد اي لا يتكثر بذاته والا لم
يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون على طباع ذلك المعنى واذا لم
يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة مركبة من الآحاد فاذا
فرضنا ان المعنى الواحد يتكثر بذاته فقد ابطلنا الكثرة قوله ضرورة

ان لا اقتضا هذا دفع ما يقال قيل ان ههنا شقا اخر وهو عدم
الاقتضا مطلقا لا التعدد ولا الوحدة قوله وايضا لا خفا عطف
على قوله ضرورة ان لا اقتضا فيكون هذا وجها آخر لدفع القول
المذكور والحاصل انه لو فرضنا انه لا تقتضي الوحدة ولا التعدد
بل يكون في كل منهما محتاجا الى الممكن فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير
لان الممكن مستند الى الواجب بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه
فاذا كان الممكن مستندا الى الواجب يرجع اقتضاء الممكن الى
اقتضاء الواجب لان الممكن لا يكون له اقتضاء ما لم يحصل له الاستناد
الى الواجب وفيه تامل فليتامل قوله برهان محضة موجودا هذا
برهان آخر ذكره القوم في توحيد الواجب توضيح ذلك البرهان هو انه
قد ثبت ان واجب الوجود يجب ان يكون صرف وجوب الوجود
يعني يكون واجب الوجود عين وجوب الوجود فقط لا وجوب
الوجود مع امر آخر فاذا كان واجب الوجود صرف وجوب الوجود
فلم يتصور التعدد لان كل معنى من المعاني باعتبار صرافته
ومرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر اصلا ولا خصوصية لهذا
الحكم بوجوب الوجود وغيره من المعاني لان الانسان باعتبار
صرافته ومرتبة محوضته لا يتصور فيه تكثر ايضا فاذا كان الامر
كذلك فلا يتصور تعدد الواجب وبهذا التقدير تم البرهان المذكور

ولا يحتاج الى ضم شيء آخر اصلا فما ذكره المحشي بقوله الشارح ولي
مراتب الاعداد فوق الواحد ظاهره ان هذا تتمة للبرهان المذكور
وهو باطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان آخر وتوضيحه
ان يقال ان الحقائق الامكانية اما مادية يكون لها استعداد الامكان
او مجردة والحقائق المجردة يجب ان يكون كل نوع منها
منحصرا في الفرد لان مراتب الاعداد فوق الواحد
متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب له
دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية
اي الحقائق التي لها امكان استعدادي فانه لما كان
لها امكان استعدادي يجوز ان يثبت لها بعض من
تلك المراتب دون بعض آخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ووجوب الوجود بالذات من
الحقائق التي ليس لها امكان استعدادي فثبوت بعض
مراتب الاعداد فوق الواحد له دون بعض يلزم الترجيح بلا
مرجح وهذا الذي ذكره الشيخ في مواقع من الشفا لاثبات
ان الطبايع التي ليس لها امكان استعدادي يجب ان يكون
منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي جعل هذا البرهان مرادا
في تفسير آية الكرسي حيث قال وتارة ببيان ان الوجود الحقيقي

الذي هو عين ذات واجب الوجود اما ان يمتنع تعدده او لا
فعلى الاول لزم المط وعلى الثاني لزم الترجيح بلا مرجح لان
نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فترجيح الاثنين او عدد آخر
على باقي الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو محال فتعين الاول
الذي هو مستلزم للمط انتهى بالفاظه وبيان تساوي
نسبة جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو ما ذكرنا في حواشي
وحدته بعبارة هذا دفع ما يق ان الشق الذي
ثبت بالبرهان هو ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية
للوحدة وهذا لا يوافق التحقيق لان وحدته تعالى شانه
ووجوده وسائر الصفات الكمالية عين ذاته لان
الواجب ما يقتضي لذاته وجوده او وحدته او غيرهما
من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور وحاصل
الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود
بلا شريك لا اقتضاء شيء شيئا اخر او نقول وانه
صرف الوجود الفرق بين هذا وبين ما ذكره قدس سره
بقوله وانه حقيقة وجوب الوجود ليس الا باعتبار
اخراج البرهان في وجوب الوجود في السابق بعينها
في وجوب الوجود في السابق وهيهنا في نفس الوجود

وبهكذا يتكلف وتعالى الله عن جميع بين الدليلين الا انه جعل مجموعهما دليلا واحدا كما هو الظ فعند مستح

والبرهان واحد في كلتا الصورتين قوله من لوازم نفي
الكثرة الوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب الكثرة من
لوازمه مثل ما يق زيد وعمرو واحد فان زيدا وعمرا ويكون امر وجودي
هو جهة الوحدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد وعمرو
لان الانسان المشترك بينهما هو جهة وحدتهما وبهذا الاعتبار
يسلب عنهما الكثرة فسلب الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من لوازم
الوحدة لان سلب الكثرة متاخر عن تحقق ذلك الامر الوجودي
المشترك بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء
التي لها تكثر ولو بالاعتبار كالعقول فان فيها تكثرا فيه لان
لها جنسا وفصلا وثانيهما ما يكون الوحدة من لوازم سلب
الكثرة وتلك الوحدة هي الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في
الممكنات لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات
بالحقيقة هي اتحاد وليست وحدة حقيقية والوحدة الحقة
هي في الواجب جل شانه وتلك الوحدة الحقة الصرفة من لوازم
سلب لانه ما لم يتحقق سلب جميع وجوه الكثرة واقسامها لم يتحقق
الوحدة الصرفة الحقة فالوحدة الصرفة الحقة من لوازم سلب
الكثرة بهذا المعنى وانما قلنا ذلك لان الوحدة الحقة الصرفة البسيطة
من كل وجه عين الواجب جل شانه فلا يكون لازما ومعلولا

لشيء وجودي او عدمي مطلقا في نفس الامر راسا نعم يجوز ان لا يظهر
عندنا تلك الوحدة المحضة الصرفة الا بعد سلب جميع انحاء الكثرة
عنها **قوله** وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا تقتضي
عدم كثرة الافراد الى الاخر فان قيل عدم كثرة الافراد لو كان
واقعا لكان يطلب عليه وجه الحصر لا نسلم عدم كثرة الافراد
فلا وجه لطلب علته قلت هذا البرهان مبني على بطلان امرين احدهما
ان يكون حقيقة الوجود المحض مقتضية للكثرة وثانيهما ان
لا يكون مقتضية راسا لا للكثرة ولا للوحدة وبطلان كل
من الاحتمالين قد علم من كلام المحشي فيما مر وبقي احتمال ثالث
وهو ان حقيقة الوجود المحض هل هي مقتضية لعدم كثرة الافراد
بذاتها او ان عدم كثرة الافراد ثابت لها باقتضاء غيرها وسلب
غيرها لا باقتضاء ذاتها فما يستدل على ابطال اقتضاء الغير انه لو
اقتضى الغير لكان اقتضاؤه يرجع الى اقتضاء حقيقة الوجود المحض
فتعين الاول وهو ان يكون المقتضي لعدم كثرة الافراد هو حقيقة
الوجود المحض بل هو والحاصل ان اقتضاء عدم كثرة الافراد لم يكن مذكورا
قياس صريحا فتدبر **قوله** وباطلة جميع براهين اثبات وحدة
الواجب يعني جميع براهين التوحيد يتوقف على مقدمتين
احدهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحدا مشتركا معنويا

لانقضا

لا لفظيا والآخر كون الوجود عينا اي نفس معنى محمولا على افراده الوجود هو الكادح
والوجوب مع ذاته تعالى وقوله وحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود
معنى واحدا **قوله** فيما سبق يعني قد مر في مبحث الامور العامة تنبيهات
كثيرة على كون الوجود معنى واحدا مشتركا معنويا **قوله**
بابدا انما صار افتخار الشياطين الظاهر من هذا الكلام
ان هذه الشبهة مما ابداها ابن كمونة وليس كذلك لان تلك
الشبهة مذكورة في كتب الشيخ وغيره ايضا ويمكن ان يقال ان المراد
من الابداء الاظهار ونسبة الاظهار اليه وان كان غيره ايضا
مظهرا لها لتوغله في تلك الشبهة وكثرة تحدثه عنها **قال الشارح**
اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق عليه تلخيص دفع ما
اورده الشارح ان يقال ان وجوب الوجود وكذا الوجود وكذا
الموجود وكذا الواجب له مفهوم وما يعبر عنه بهذه المفهومات
ولما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك كنه الواجب
جلت عظمته فلا يحصل في العقول والنفوس الا هذه
المفهومات ولهذه المفهومات يكون معبر عنها في
الواقع والكلام انما هو في المعبر عنه بهذه المفهومات لا في
هذه المفهومات لان من قال ان وجوب الوجود وكذا
الوجود عين ذاته ليس مراده ان مفهوم الوجود ومفهوم

الوجوب بعين ما تقدم لان هذه المفهومات مخلوقة للعقل اذا عرفت
ذلك فاعرف ان غرض المستدل ان المعرفة بمفهوم الوجوب
الوجود معنى واحد بنا على نفي الاشتراك اللفظي فذلك
المعنى الواحد لا يخلو من ان يكون حقيقة شخصية متشخصة
بذاتها او يكون تشخصها عينها او حقيقة كلية يكون لها
افراد وتشخصات زايدة فعلى الاول يمتنع التعدد وعلى
الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية او جنسية
او لا هذا ولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها طبيعة
نوعية او جنسية يكون لها تشخص زايد وتعين زايد
فذلك التعين الذي به امتياز احد الفردين عن الاخر
لا يخلو من ان يكون معللا بتلك الطبيعة الكلية او بلوازمها
فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية يلزم ان لا يكون الواجب بالذات
واجبا بالذات في مرتبة الذات فان قيل للخصم ان يقول ان
طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية ويكون لها افراد
متعينة ويكون طبيعة نفس كل فرد ذات ذلك الفرد وزايد
بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اصلا قلت
بناء على ذلك الفرض يكون كل فرد منها له مهية كلية وتعين

لم يتعرض المستدل لهذا الاحتمال لظهور بطلانه

وكل شيء يكون له مهية كلية وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة
الى تلك الطبيعة الكلية فلابد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان
يكون ذات ذلك الفرد المتعين ~~لان الشيء لا يجوز ان يكون~~
~~ذات ذلك الفرد المتعين~~ لان الشيء لا يجوز ان يكون علة
لتشخصه وتعينه فبقي ان يكون العلة اما طبيعة الوجود
فذلك التعين او امرا اخر فعلى الاول يلزم الانحصار وعلى الثاني
يلزم ان لا يكون ما فرض واجبا بالذات واجبا بالذات
وبالجملة الشيء الذي له مهية كلية وتعين وتشخص لا يجوز ان
يكون تعينه وتشخصه بنفس ذاته بل التشخص والتعين يكون
جزءا له ولا يصح ان يكون الشيء علة لجزئه يتقدس بوحدته

قوله

اي يتقدس بوحدة الوجود الحقيقي بسبب ملاحظة الموجودات
يعني ان مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات
فيكون مفهوم الوجود معنى واحدا مشتركا بين الموجودات
والمفهوم الواحد لا يجوز ان يكون بازاء معان مختلفة
لانه لا يكون مفهوم الواحد الا بازاء معنى واحد لان العقل
بديهة يحكم بان الامور المتخالفة المتباينة من حيث انها متخالفة
متباينة وبا عتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشا
ومبدءا ومستلزما لحصول معنى واحد بعينه منها في العقل

بل المفهوم الواحد لا يمكن ان ينتزع منها الا اذا كانت تلك
الامور مشتملة على امر واحد يكون مشتركا بين تلك الامور
المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة و مرتبطة الى امر واحد
او امور متشابهة ويمكن ان يقال ان الوجود وكذا الموجود
لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا انتزاعيا من
الموجودات ولا يصح ان يكون خصوصية شيء من الممكنات
لها مدخل في ذلك المفهوم الانتزاعي والا لما يصح انتزاعه
من غيرها واذا لم يكن لشيء من الخصوصيات مدخل فلا
بد ان يكون ما بازاء ذلك المعنى امرا اخر خارجا من
الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون لشيء من تلك
الخصوصيات مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون
ذلك الامر الاخر واحدا ايضا لانه لا يجوز استناد امر واحد
الى امور متكثرة لا على سبيل التبادل الابتدائي ولا على
سبيل التعاقب التعقيبي لانه اذا فرض ان امرا واحدا
يكون مستندا الى امرين فنقول لا يخلو من ان يكون خصوصية
شيء من ذينك الامرين لها مدخل في ذلك الامر المستند
اولا فان كان لها مدخل فكيف يتصور وجود ذلك الامر
المستند بدونها وان لم يكن لشيء من الخصوصيتين مدخل فلا

فان قيل ان الامكان من الشيئية
وكذا سائر الامور العامة يكون
منتزعا من الحقائق المتباينة
التي ليس فيها قدر مشترك بين الجمهور
والعرض على الامكان والشيئية
من المعقولات الثانية وبيان
انتزاع المعقولات الثانية من الحقائق
المتباينة من اوضح مسائل الحكمة
وقد بسطنا ذلك البحث في حواشينا
على كتاب تقديم الايمان خارج
اليها منه

يكون شيء من الخصوصيتين علة لذلك الامر المستند بل العلة هي القدرة
المشترك بينهما وهو امر واحد ومن هذا المسلك يتبين ظهور بطلان
ما اشتهر بين الجمهور من ان اللازم قد يكون اعم فانكشف
بما ذكرنا اثبات الواجب وتوحيده معا وانكشف ايضا ان
ما يعبر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعي وهو الوجود الحقيقي
يكون واحدا او ما توحد باعتبار كانه عبارة عن المؤثر في
الموجودات والضمير المرفوع المؤنث المستتر في توحد بصيغة
المجهول راجع الى الموجودات والضمير المجرور في باعتباره
راجع الى ما يعني ان الحكم بكون الوجود الحقيقي واحدا بديهي
حدسي يتجدد بملاحظة ما توحد باعتباره ويمكن ان يكون
هذا مع قوله بملاحظة الموجودات اشارة الى البرهان المشهور
المسطور في زبر القوم على ما نحرره واعلم ان القوم لهم مسلكان
في توحيد الواجب جل شانه احدهما اثبات توحيد آله العالم
وثانيهما اثبات توحيد الاثنين دون التقييد بالعالم وقد سلك
المعلم الاول هذين المسلكين اما المسلك الثاني
فقد علمت واما المسلك الاول فهو ان يستدل بوحدة العالم
على وحدة آله العالم اما الاستدلال على وحدة العالم فهو ان
يقال ان الاشياء الواقعية قسمان احدهما ما يكون بسيطا لا جزء له

قوله

في الخارج وثانيهما ما لا يكون كذلك بل يكون له فرد خارجي وهذا
القسم ينقسم قسمين احدهما ما لا يكون في ما بين اجزائه افتقار
اصلا وثانيهما ما يكون في ما بين اجزائه افتقار اما في وجود
بعضها الى بعض آخر او في صفة من الصفات غير الوجود او
في الآثار والافعال وعلى جميع التقادير يكون الافراد
يرتبط بعضها ببعض وينتفع بعضها من بعض بحيث لا
ينتظم حال بعض بدون آخر كما في اعضاء حيوان واحد
كالانسان مثلا فان من علم التشريح عرف انه لا ينتظم حال
بعض اعضاء الانسان الواحد بدون بعض آخر منها ولهذا
يتالم بعض الاعضاء بتالم بعض آخر ويلتذ بالتذاذه اذا
عرفت هذا فاعلم ان من لاحظ العالم من اول الجزء الى
آخره يجد ان فيما بين اجزائه افتقار بحيث يكون جميع
الاجزاء في سلسلة واحدة ولهذا قال بعضهم ان مجموع
العالم بمنزلة حيوان واحد واجزاؤه بمنزلة اعضاء الواحد
حيوان واحد اما الاستدلال بوحدة العالم على وحدة
اله العالم فهو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا
ببعض بحيث يكون جميع الاجزاء في سلسلة متسقة النظام
كثيرة الفوائد والمصالح بحيث تتحير العقول والافهام

وتعجز عن بيان ادنى الفوائد لسان الاقلام علم بالحدس ان فاعلها
وصانعها لا يكون الا واحدا ولو لم يكن صانعها واحدا لما كان
العالم واقعا على هذه الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى هذا ينبغي ان
يحمل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبنظيره اما
ذكره القوم في اثبات علم الواجب جل شانه من ان فاعل الافعال
المحكمة المتقنة يعلم بالحدس انه عالم قال الشيخ في كون منشقا
خامسا لختياره في الجواب حاصل الكلام الخ انه اذا لم يكن انفصال
بين ذات الواجب ومفهومه فيلزم احتمال قسم آخر لهذا المستدل
لا يجوز لقائل ان يقول لا يكون تعين الواجب نفس المهية الواجبية
ولا معللا بها ولا لازما لها ولا بامر منفصل بل يجوز ان يكون تعين
كل من الذاتين بذاتيهما بان يكون تعين كل منهما ذاته فقط
وهذا انشق خامس بالنظر الى الشقوق التي ذكرها المستدل لانه قوله
لا يتصور انفصال بين الذات ومفهوم الواجب ذلك لانه
اذا كان المراد بمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الانتزاعي
فح لا يتصور انفصال بين طبيعة الواجب بهذا المعنى وبين فردها
لان البرهان تدل بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الواجب
لا ان هناك طبيعة الواجب او لا ثم يلحق بها العوارض الخارجة
عن تلك الطبيعة فيحصل الفرد قوله مفهوم الواجب الانتزاعي

وليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الانتزاعي الذي يكون زائدا
على الذات حتى يتصور قسم خامس بل ترديده فيما يعبر عنه بمفهوم
الواجب الانتزاعي وهو عين الذات ولا يتصور انفصال بينه
وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس قوله بين الوجوب
والتعين مراد المستدل بالوجوب هنا ما هو المعبر عنه بمفهوم
الوجوب الانتزاعي والحاصل انه لو تعدد الواجب لكان لكل
من الواجبين وجوب حقيقي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب
الانتزاعي وتعين ايضا والا لما يتصور التكثر والتعدد قوله
والتعين مراد المستدل بالتعين هنا ليس تعينا ما اي الاعم
من تعين هذا الواجب وذاك الواجب بل مراده تعين خاص
اي تعين هذا الواجب مثلا على ما سيذكره المحشي فحاصل كلامه
ان هذا الواجب مثلا له وجوب وتعين خاص فلا يخلو من ان
يكون بين الوجوب وبين ذلك التعين لزوم ام لا فان لم
يكن بينهما لزوم بل جاز انفكاكهما لزم جواز وجود التعين
بدون الوجوب وهو بطلان التعين بدون الوجوب ممكن
فيلزم امكان ما فرض انه واجب وان كان بينهما لزوم
فيلزم احد من الاقسام المذكورة لكن في هذا التوجيه نظر لان
المستدل لو اقتصر على هذا الكلام لكان دليله تاما لكن لم يقتصر عليه

لانه قال لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود
متعين وهذا القول منه ناظر الى انه حمل التعين على تعين ما
ليستنظم قوله وهو محال لان كل موجود متعين وانما قلنا انه
ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على تعين خاص فلا ينتظم قوله وهو
ع لان كل موجود متعين لانه اذا فرض انه لا لزوم بين الوجوب
والتعين الخاص فاللازم ح هو جواز تحقق الوجوب بدون
هذا التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا حتى يلزم المحال
لان المحال انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا لا
تحققه بدون هذا التعين اذ ذاك التعين والى ما ذكرنا مفصلا
سيشير المحشي بقوله نعم يرد على الدليل المذكور الخ لكن الظاهر من
كلام المحشي هو انه يلزم الاستدراك في كلام المستدل بناء على التوجيه
المذكور فيكون التوجيه مستلزما للاستدراك انا ما ذكرنا
وهو ان كلام المستدل آب عن ذلك التوجيه لانه يلزم الاستدراك
فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا الى بحث المحشي بل هو بحث
آخر راسه قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا كان
الوجوب بالتعين يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين
علة له والعقل يحكم بتقدم العلة على المعلول بحسب الوجوب
لان العلة يجب اولا ثم يجب المعلول بها ولا فرق في ذلك بين

فان قيل اذا لزم من التوجيه المذكور
الاستدراك فيه في ان كلام
المستدل آب عن ذلك التوجيه
فلا يكون ما ذكره المحشي بحثا آخر
بل يكون راجعا الى بحث قلت
معنى الاستدراك وهو انه يلزم ان
يكون مقدمة معينة من مقدمات
الدليل مستدركا في نحو الاخلال
بها في تتميم الاستدلال فيه القدح
كما في لزوم الاستدراك واما ان
مقدمة معينة من مقدمات الدليل
يكون منافية لتوجيه معين
وآبية عنه فامر آخر غير الاستدراك
وهو ظ منه

لكون العلة والمعلول موجودين في الخارج او في نفس الامر غاية
ما في الباب انه لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة
على المعلول بالوجوب بحسب وجوده الخارجي ولو كان موجودا في نفس
الامر دون الخارج يكون تقدم العلة على المعلول بالوجوب بحسب
ذلك النحو من الوجود لا الوجود الخارجي ايضا فلا معنى لقول
الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على
تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذا عرفت هذا فنقول
ان التعين اذا كان متقدما بالوجوب على الوجوب فالوجوب
السابق ان كان عين الوجوب الواجب اللاحق يلزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه ونقول لا
يخلو من ان يكون بينهما لزوم ام لا الى آخر الكلام فيلزم اما
التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فالاولى عدم الاقتصار على
لزوم تقدم الشيء على نفسه **قوله** وان كان التعين بالوجوب
الخ الظاهر من هذا ان مراده من التعين التعين المعين
لا تعين ما لان كون تعين ما مستندا الى الوجوب لا يوجب
نفي التكثر بل الموجب لنفي التكثر انه لو كان التعين المعين
مستندا الى الوجوب لكان الوجوب لا يتحقق بدون ذلك
التعين فلو تحقق فرد آخر للوجوب غير ذلك الفرد يلزم اجتماع

التعيينين

التعيينين في ذلك الفرد الاخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد شخصين وهو
محال **قوله** وكذا المنع الثاني الخ حاصل المنع الثاني هو انه لا يلزم
من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات تقدم الشيء على
نفسه لان ههنا وجوبين احدهما وجوب التعين والاخر
وجوب الذات فالمتقدم هو وجوب التعين والمتاخر هو
وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لكن لو نقل
الكلام الى وجوب التعين كما ذكرنا فيلزم تقدم الشيء على نفسه
او التسلسل لاندفع المنع الثاني ايضا **قوله** لان وجوب الذات
ليس الخ حاصله ان وجوب الذات ليس الا عين وجوب
وجود الذات لان معنى وجوب الذات هو ان وجودها واجب
بالذات لان بدون وجوب وجود الذات يتحقق انعدام
الذات وهو ظ ووجوب وجود الذات عبارة عن الوجود
المتاكد الذي هو الوجود الحقيقي فوجوب وجود الذات هو
الوجود الحقيقي وبدون الوجود الحقيقي لا يكون الا العدم
فلو كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجود الحقيقي
معلولا يلزم تقدم الشيء على نفسه **قوله** وهو ان يراد بالتعين
الواحد المعين قد عرفت ما فيه فتذكر **قوله** فجاز انفكاك
التعين اي جاز انفكاك التعين المعين عن الوجوب

ويمكن ان يقال ان مراد المستدل انه لما
بين التعين والوجوب لزوم بان كان
الوجوب بالتعين ولو اريد ان كان
التعين بالوجوب ايضا لما يثبت
حجة في ان المستدل اخذ
اللازم بمعنى التلازم
منه

فيجوز وجود التعين المعين بدون الوجوب وهو باطل لان
التعين بدون الوجوب ممكن فيلزم خلاف المفروض قوله
ولعل اللزوم يشتبه بالتلازم عند الشارح حاصله ان يقال لان
المستدل لا يكون مبنيا على وجوب تحقق التلازم بين الوجوب
والتعين حتى يحتاج المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب
والتعين الى ان يقول انه لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب
ولا وجود الوجوب بدون التعين حتى يتوجه عليه ما اورده
الشارح بل يكون مبنيا على وجوب اللزوم لانه لو لم يكن بين الوجوب
والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون الاخر فيجوز وجود
التعين بدون الوجوب وهو يستلزم الامكان ما فرض انه واجب
فيلزم ان يكون بينهما لزوم وفي نفي اللزوم يكفي جواز وجود
التعين بدون الوجوب ولا يحتاج الى تعرض جواز تحقق
الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح وفيه نظر
لان الشارح لم يشتبه عنده اللزوم بالتلازم لان المستدل اخذ
في دليله جواز تحقق التعين بدون الوجوب وكذا جواز تحقق
الوجوب وبحث الشارح يتوجه على ما ذكره في دليل المستدل وما ذكره
المحشي يكون دليلا آخر لانه يسقط بعض مقدمات دليل
المستدل بل اسقط المقدمة التي هي مناط لبحث الشارح وما

ذكرنا ظهر ان امر الاشتباه منعكس قوله يمكن اعتبار كل من اللزوم
والتلازم حاصله انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين
وكذا يمكن اثبات التلازم بينهما بما ذكره المحشي بان يقال
يجب ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن
بينهما لزوم يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلا بد من علة
لمقارنة احدهما للاخر فاما ان يكون تلك العلة الى آخر الكلام
وان يقال يجب ان يكون بين الوجوب والتعين تلازم والا
يلزم جواز وجود احدهما بدون الاخر فلا بد من علة لمقارنة
احدهما للاخر الى آخر الكلام فان قيل اذا لم يكن بينهما تلازم
فلا يلزم جواز تحقق احدهما بدون الاخر لجواز تحقق اللزوم
بينهما فلا يصح انه يجوز تحقق احدهما بدون الاخر قلت التلازم
لازم لان احدهما ان يكون احد المتلازمين علة للاخر و
ثانيهما ان يكون المتلازمان معلولين لامر ثالث والثاني
لا يتصور هنا فتعين الاول وح لا يمكن تحقق اللزوم بدون
التلازم فتبصر قوله ولا خفاء في توجه نظير الايراد الذي اورده
الشارح على الدليل الاول وذلك الايراد هو ان يقال لا يجوز ان
يكون في الوجود واجبان بالذات يكون كنههما مجهولا ويكون
تعين كل منهما بذاته فلا تشخيص للمعرض ان يقول ان اريد التعين الخاص

فهو لا يكون بالوجوب بل بالذات ولا ينفك عن الذات اصلا وان
اريد تعين ما هو بطبيعة الوجوب ولا ينفك عنها **قوله** ودفعه
تام ويمكن دفعه بوجه آخر وهو انه لو تعدد الواجب بالذات
العياذ بالله فلا بد ان يكون هناك وجوب وتعين لكل
واحد منهما لان الوجوب معنى واحد بنا على ثبوت الاشتراك
المعنوي ولا يتصور في معنى من المعاني تكثر الا بانضمام امر اليه
فلا بد من انضمام التعين الى الوجوب ليحصل بانضمام كل
تعين فرد من الواجب فالتعين يكون جزءا لفرد الواجب
فلا يكون التعين مستندا الى الفرد والا يلزم كون الشيء
علة لجزئه وهو باطل ~~ايضه نقول ان التعين المنضم~~ وبهذا
يظهر بطلان ما ذكره الشارح بقوله فانه يجوز ان يكون تعين
كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات
الواجب ووجه البطلان انه اذا كان تعين ذات الواجب
معللا بذات الواجب لزم ان يكون الشخص علة لتشخصه
وذلك باطل لان كل تشخص اما ان يكون عين الشخص كما في
الواجب بالذات او جزئه كما في الممكن وعلى اي تقدير لا
يصلح لتشخصه كما يظهر بادنى التفات الى الوجوب يكون
لعدم الشخص علة له
امرا خارجا عن الوجوب الا ان الخارج عن الوجوب اما ممكن

واليه نقول اللهم التعين المنضم م

او ممتنع والممتنع لا يجوز ان يكون جزءا لموجود خارجي فتعين ان يكون
ممكنا فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الواجب والممكن فلا
يكون ما فرض انه واجب بالذات واجبا بتمامه بل بعضه فالواجب
بالذات هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر الواجب بالذات
قوله بعبارة اخرى فان قيل الشق الاول في هذه العبارة
وهو قوله ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو انما يكون
واحدا ليس بمذكور في العبارة السابقة فلا يصح ان يكون
…تي وبعبارة اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق
بين الاول والثاني بالعبارة لا بالمعنى ايضا قلت هذا
الشق الاول عين الثاني هو معا ما ذكره سابقا بقوله اما
ان يتعين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة
لهذا الشيء فلا يوجد في غيره **قوله** فهو هذا الواحد بعينه
لانه لما كان وجوب الوجود معنى واحدا فاذا كان التعين
والهذية بعين ذلك المعنى فلا يتصور ان يكون لذلك المعنى
تشخصات والا يلزم ان يكون التشخص الواحد تشخصين وهو باطل
قوله بداية فيها تركيب واعلم ان ما سبق من الابحاث انما هو في اثبات
وحدة نوع الواجب بمعنى عدم انقسام واجب الوجود بالذات الى الافراد
والجزئيات والابحاث الآتية انما هي في اثبات احدية واجب

قال المحقق الدواني في … الزوراء
الواجب … الجديدة ان الشيخ
… باراين الاحدية
قال بعض …
تقتضيهم قبول القسمة
… مطلقا سواء كانت الى
الاجزاء والجزئيات وبما
علم انه فلا يكون الاحد اخص
من الواحد لانهما متعان
متباينان منه

والكثرة المنفية عن الواجب جل شانه يتصور على اقسام ثلثة

الوجود بالذات لانه يعني ان الواجب بالذات لا يكون له جزء اصلا
لا ذهنيا ولا خارجيا والكثرة المنفية عن الواجب جل شانه يتصور على
اقسام ثلثة كثرة قبل الذات وهي الكثرة التي تكون باعتبار التركيب
من الاجزاء سواء كانت ذهنية او خارجية وكثرة مع الذات وهي
الكثرة التي يتصور باعتبار المهية والوجود وكثرة بعد الذات
وهي الكثرة التي يتصور باعتبار الانضمام الى الذات الصفات
الكمالية فاذا نفيت الكثرة عنه تعالى باقسامها الثلثة يثبت
احديته لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني هو ان اثبات
الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء اي الكثرة قبل
الذات فقط فتامل ~~واعلم ايضا ان الوجود يجب ان يكون عين~~
~~الوجود~~ وكلام الشيخ في الاشارات يدل على ان الاحدية هي
عدم قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات القائمة
بذاته وعدم التحليل الى المهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية
من نفي الكثرة الثلثة كما ذكرنا نفي الكثرة الثلثة المذكورة يمكن
بان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون عين الوجود لانه لو
لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود في مرتبة ذاته وما لم يكن في مرتبة
ذات شيء فثبوته له لا يكون الا من علة فلا بد لثبوت الوجود
له من علة فتلك العلة اما ذاته وهو باطل لان الشيء ما لم يكن

واعلم ايضا الخ

محفوفا

محفوفا بالوجود لم يتصور ان يكون علة لشيء ما من الاشياء اذ غيره
فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب بالذات لا يكون واجبا
بالذات فاذن يلزم ان يكون نفس طبيعة الوجود فلا يكون
هناك مهية ووجود بل نفس الوجود فقط وبعد ذلك فنقول
لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد باعتبار حصول الجزئيات
لها كما مر ولا التكثر باعتبار الاجزاء مطلقا سواء كانت ذهنية
او خارجية لانه لو فرض ان لها اجزاء فلا بد ان يكون جزؤها
غيرها لان الشيء لا يتصور ان يكون جزء نفسها فذلك الجزء الذي
يكون غير طبيعة الوجود وجزء لها يكون متقدما بالوجود بحسب
التعقل على ما هو جزء له فيلزم جواز تقدم الشيء على نفسه
فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات عينية سائر الصفات
الكمالية لذات الوجود فقد عرفت سابقا فظهر مما ذكرنا نفي
الكثرات الثلثة واستدل المعلم الثاني في الفصوص
على نفي التركيب في الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم
باجزاء القوام مقدارا كان او معنويا والا لكان كل جزء
منه اما واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو متقدم بالذات
من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم
ان حاصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشيء حقيقة لا مسامحة

كالاجزاء المقدارية فان جزئيتها لا يكون الا مسامحة كما تقرر في
موضعه يجب ان يكون متقدما بالوجود بحسب التعقل على ما هو
جزء له فاذا فرض ان غير الواجب يكون جزءا له فلا بد ان
يكون ذلك الغير متقدما على ما هو جزء له بالوجود ويكون
اقرب الى الوجود بالقياس الى ما هو جزء له مع كون ذلك
الغير ممكنا لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزءا الموجود
خارجي فيلزم ان يكون الممكن متقدما على الواجب بالذات
بالوجود ويكون اقرب الى الوجود بالقياس الى الواجب
بالذات والحال ان البرهان قائم على خلافه وايضا اذا فرض — لزم
ان الشيء يكون واجب الوجود فلا معنى لكون شيء آخر
اقرب منه الى الوجود لانه ليس شيء اقرب الى الوجود من الواجب
بالذات لان نسبة الوجود الى الواجب بالذات نسبة الذاتي
بناء على عينية الوجود في الواجب بالذات ونسبة الوجود الى
الممكن بالذات نسبة العرض الخارج من الذات المعلل بغير الذات — نسبة
فكون وجود الممكن بالذات امرا غريبا مستفادا من
الغير واما ان الواجب بالذات يكون له اجزاء مقدارية فظاهر
البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل
الواحد والمتصل يلزم ان يكون جسما او جسمانيا وما كان

بطلان

بطلان هذا في غاية الظهور ثم تعرض لبيان بطلان هذا
وتعرض لبيان بطلان ما هو خفي البطلان ومما وجه به كلام
المعلم الثاني انه دفع عنه ما اورد عليه المحقق الدواني في
رسالة اثبات الواجب الجديدة بعد ما نقل كلام المعلم
الثاني بقوله وانا هذا الكلام فبطلان لان الاجزاء التحليلية — اقول م
للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك الشيء بسيط لا
يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له
فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى وجه الدفع
ظاهر لان كلام المعلم الثاني منزل على ما هو جزء حقيقة لا مسامحة
فلا يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل الجواب الذي ذكره
صدر المدققين وتبعه غياث المدققين وجاء محمود التبريزي
قرر ذلك الجواب بقوله والقول بان ذات الجزء
التحليلي مقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس
الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه
وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء مقدم
ووصف الجزئية متأخر لا تعلق باثبات ذلك المطلب لان — تعرض م
ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل
فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود

في رسالة اثبات ذات الواجب الجديدة للمحقق الدواني

الخارجي وان اريد به ما اخذ منه الجزء وما انتزع هو منه فهو ذلك
المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى وبالجملة ان المتصل الواحد
ما لم ينفصل الى الاجزاء لم يكن هناك الا ذات واحدة لا ذوات
واذا انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت الذات الواحدة
وحدثت الذوات المتعددة فلم يتحقق ذات واحدة مشتملة
على الذوات المتعددة وبعد تلك المراتب قال في تلك
الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلوب بان ما كان
الواجب لذاته هو الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود
متأكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء
على ما سبق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان
ما عدا الوجود المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان
الجزء التحليلي لا ينافي الكل في الحقيقة قال بهمنيار
في التحصيل اعلم ان الماء والخمر مثلا لا يصلح ان يكون بينهما
وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة
جسم بسيط متفق بالطبع انتهى والحكماء ردوا مذهب
ذيمقراطيس بان الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام
تشارك الكل في الحقيقة وتشاركه باقي الاجزاء فيها فيصح
عليها من الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها اذ الحد

هذا فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له
جزء خارجي ايضا فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء
الخارجي ايضا بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان
وجودا متأكدا كان واجبا لذاته فيكون موجودا بالفعل
لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير
الوجود المتأكد يكون ممكنا لذاته فيغاير الكل بالحقيقة
فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم منه تركب
الواجب من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني
انتهى بالفاظه وفيه نظر وهو ان النزاع انما كان في
تقدم الجزء التحليلي على الكل لان المعلم الثاني لما ادعى
ان الواجب لو كان له جزء للزم احد المحذورين اما تعدد
الواجب واما الاقدمية المذكورة فالمعترض اعترض عليه بان
الاقدمية لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما
ذكره الموجه لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض
بحاله وايضا لا يخفى على المنصف ان هذا التوجيه بعيد
كل البعد عما قاله المعلم الثاني وايضا ما ذكره بقوله وقد
تقرر عندهم ان الجزء التحليلي الى اخره ان اراد ان
هذه المقدمة مسلمة عندهم يصير الاستدلال بها جدليا

وان اراد انها مثبتة فلا بد لها من البيان لان لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون الحقايق المتباينة لها اتصال واحد ونظير
ذلك ما ذكره الشارح من ان ماخذ الحركة اذا كان كيفا
فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان ينقسم الى
كيفيات مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان
لان العقل لا ينقبض في بادي الراي من ان يكون للاجسام المختلفة
الحقيقة اتصال واحد وبسط بيان بطلان ان يكون بين
الحقايق المتباينة اتصال واحد ومحصل ما ذكره الشارح من
من ان ماخذ الحركة اذا كان كيفا يجوز ان يكون الكيفية الواحدة
البسيطة منقسمة الى كيفيات مختلفة الحقيقة فعلى ذمة حواشينا
على كتاب الايماضات وكتاب افق المبين واستدل
الشيخ في النجاة على بطلان تركب الواجب لذاته من الاجزاء
وحاصله ان الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن الواجب
لذاته لكن التالي بط فكذا المقدم واما بطلان
التالي فظاهر واما الملازمة فلان كل ما هذا شانه وصفته
كان ذات جزء منه ومفهومه ليس هو ذات الجزء الاخر
ومفهومه ولا ذات المجتمع ومفهومه ح اما ان يصح لكل
واحد من جزئيه مثلا وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع وجود

دونهما فلا يكون المجتمع هو الواجب لذاته والمفروض خلافه
او يصح ذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يصح
له هذا من المجتمع والاجزاء لا يكون واجب الوجود لذاته
بل الواجب هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك
الاجزاء مفارقة من الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء
فتعلق وجود كل واحد بالاخر وليس واحد اقدم بالذات فليس
شيء منهما بواجب على ان الاجزاء بالذات اقدم من الكل فليس
يمكننا ان نقول ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء فهو اما ان
يكون متاخرا واما معا فالاول بط لان ما فرضناه واجبا يجب ان
لا يكون شيء اقرب منه الى الوجود والثاني ايضا بط لان العقل
يحكم بان الجزء الحقيقي والكل لا يكونان في مرتبة واحدة قوله معنى
غير حقيقتها اي غير حقيقة تلك الماهية يعني لو كان الواجب الوجود
ماهية مركبة لكان لتلك الماهية معنى غير حقيقة تلك الماهية المركبة
المركبة م
والمراد بذلك المعنى هو جزء تلك الماهية المركبة وجزء المركب يصدق
عليه انه معنى غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة الجزئية
لان حقيقة الجزء لا يكون عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا
والكل كلا قوله وهي غير تلك الماهية لانها جزء لتلك الماهية
المركبة قوله من الوجود بكره الجار والمجرور متعلق بالوجوب

ويكون المعنى ان وجوب الوجود لو كان من لوازم ان يتعلق
بتلك المهية ولا يجب به وتمامها يلزم ان لا يكون الواجب
بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار امر اخر ويحتمل
ان يكون متعلقا بيلزم وحاصله انه لو كان من لوازم
وجوب الوجود باعتبار وجوده اى باعتبار حقيقته ان يتعلق
بتلك المهية المركبة ولا يجب به وتمامها فيلزم ان لا يكون
ما فرض انه واجب الوجود واجب الوجود بالذات لان
الواجب الوجود بالذات هو ما لا يكون متعلق القوام بالغير
بل الغير يكون متعلق القوام به فيحقق ان يكون الواجب الوجود بالذات
واجب الوجود بالذات من حيث هو من دون التعلق بتلك
المهية المركبة ويكون تلك المهية المركبة قوامها متعلق
به لا ان قوامه متعلق بتلك المهية المركبة فيكون تلك المهية المركبة
امرا لاحقا بواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات
بل الواجب بالذات امر اخر وتلك المهية المركبة لاحقة به قوله
ان كان يمكن اى ان كان يمكن عدم العروض واللحوق حاصله ان
واجب الوجود يكون متحقق القوام بنفسه ولا يحتاج فى قوامه
الى تلك المهية المركبة ويكون تلك المهية المركبة من الامور
العارضة واللاحقة بالقياس الى واجب الوجود بالذات

فان كانت

184

فان كانت تلك المهية بحيث يمكن عروضها ولحوقها بالنسبة
الى واجب الوجود بالذات فيصدق ان واجب الوجود
بالذات يكون متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
من دون كون المهية عارضة ولاحقة بواجب الوجود المتحقق
القوام بنفسه وان لم يمكن عدم عروضها ولحوقها فلا يضرنا
ايضا لان كل معلول بالقياس الى علته التامة لا يمكن عروضه
عدم لحوقه لها والحال ان العلة لا يكون قوامها متعلقا بمعلولها
بل قوام المعلول متعلق بها فاذن ليست تلك المهية قوله
اى المهية المركبة التى فرضنا انها مهية لواجب الوجود بالذات ظهر انها ليست مهية لواجب الوجود بالذات
بل الواجب بالذات امر اخر وتلك المهية لاحقة به فيلزم
خلاف الفرض ففرض التركيب فى الواجب بالذات باطل قوله
وهذه هى الانية يعنى ان مهية الواجب بالذات يجب ان
يكون عين انيته ولا يجوز ان يكون له مهية وانية بل مهيته
عين انيته واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفى الكثرة
قبل الذات فى الواجب بالذات وهذا يفيد نفى الكثرة مع
الذات لان الكثرة مع الذات هى ان يكون مهية وانية
فاذا ثبت ان المهية عين الانية فلا يكون هناك كثرة مع
الذات قوله فلا يخلو اما ان يلزمه الحجة اى البرهان على امتناع

ان يكون في الواجب بالذات مهية وانية وحاصل ذلك البرهان
هو انه اذا كان الوجود زايدا على مهية الواجب بالذات
فلا يكون الوجود امرا ذاتيا له واذا لم يكن ذاتيا له فثبوته
له لا يكون الا من علة فتلك العلة لا تخلو اما ان يكون
امرا سوى الواجب بالذات فيلزم ان يكون الواجب بالذات
محتاجا في وجوده الى الغير وكل ما هو محتاج في وجوده الى
الغير يكون ممكنا فيلزم ان يكون ما فرض انه واجب الوجود
بالذات ممكن الوجود بالذات هذا خلف واما ان لا
يكون العلة امرا سوى الواجب بالذات بل يكون علة وجود
الواجب بالذات هي ذات الواجب بالذات وهذا باطل
ايضا لانه اذا فرض ان امرا يكون علة لامر آخر فتلك العلة
ما لم يكن محفوفة بالوجود يمتنع ان يتبع لها امر آخر لان
تابعية شيء لشيء لا يتصور الا لشيء موجود وبالجملة ان وجود
العلة وان لم يكن علة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجود
العلة مع العلة لانك قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود
لا يصح ان يتبع لها امر آخر وهذا لا ينافي ما تقرر عند المحققين
من ان لوازم المهية مستندة الى المهية من حيث هي من دون
مدخلية وجود المهية لانا بينا فيما سبق ان معنى هذا الكلام

هو ان

هو ان وجود المهية لا دخل له في لوازم المهية لا ان المهية
المهية منفكة عن الوجود وعارية عنه يكون علة للوازمها بل وجود
المهية يكون مع العلة بالقياس الى لوازمها فاذا ثبت
ان العلة ما لم يكن محتفة بالوجود لا يجوز ان يكون علة لشيء
فاذا فرض ان واجب الوجود بالذات علة لوجوده فلا بد ان
يكون مع الاحتفاف بالوجود علة للوجود فذلك الوجود
الذي هو مع العلة اما ان يكون عين الوجود الذي هو
معلول فيلزم تقدم الشيء على نفسه او غيره فننقل الكلام
اليه فاما ان يذهب الى غير النهاية وهو باطل لبطلان التسلسل
وللزوم كون شيء واحد جزئي حقيقي موجودا بوجودات
متعددة وايضا من قال ان الواجب بالذات يكون علة
لوجوده يلزم عليهم ان يكون الشيء موجدا لنفسه وخالقا
لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد والخالق والجاعل ليس
الا المفيض للوجود وعلة للوجود وايضا اذا فرض
ان الواجب بالذات يكون علة لوجوده يكون الذات
باعتبار ذاته علة للوجود واذا كان باعتبار ذاته علة
للوجود يكون الذات باعتبار ذاته منشأ للآثار فيلزم
ان يكون الذات عين الوجود لان الوجود هو منشأ الآثار

فاذا كانت الذات منشأ الآثار يكون عين الوجود فيلزم الكثرة
الى ما منه الفرار وبالجملة شناعة زيادة وجود الواجب بالذات
على ذاته اكثر من ان يحصى وظنى ان القائلين بزيادة وجود الواجب
بالذات على ذاته لو سئل سائل عنهم قبل ان يقفوا
على المفاسد اللازمة لذلك القول هل يجوز ان يكون شئ
خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه فلا يقدرون فى الجواب الا
ان يقولوا لا لان كل من كان له شعور اذا راجع الى
وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز ان يكون
الشئ خالقا لنفسه وفاعلا لوجوده لكن اذا قيل لهم ان
هذه المفاسد لازمة لقولكم فيلتزمون لهذه المفاسد
ولا يبالون به كان القائلين بالجزء الذى لا يتجزى لا يلتزمون
المفاسد التى يلزم على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام
هذه المفاسد اسهل عندهم من الرجوع عن القول الفاسد
وهذه شنشنة اعرفها من ابائهم قوله فهو معلول لانك قد عرفت
ان الشئ اذا كان وجوده زايدا على ذاته فلا يجوز ان يكون
هو فاعلا لوجوده لما مر فلا بد ان يكون فاعل وجوده امرا آخر
فيكون معلولا قوله مقام الامام المعصوم يعنى ان الشئ اذا كان
له ماهية وانية يكون انيته زايدة على ماهيته واذا كانت زايدة

على ماهيته لم يكن من مقوماته فلم يكن وجوده ح يقوم مقام مقوماته
وذاتياته قوله بشرط سلب العدم يعنى ان واجب الوجود
مجرد الوجود الذى لا يكون فيه شايبة عدم وشايبة قوة كوجود
الممكنات فان وجود الممكنات لا تخلو عن شايبة عدم
وشايبة قوة لان جميع الممكنات بعضها وبعضها
باعتبار ذواتها داخل تحت معنى ما بالقوة وبالجملة ان
الوجود هو الفعلية وهى قسمان احدهما فعلية صرفة لا يكون
مشوبة بشايبة القوة اصلا وهذا هو فعلية الواجب
جل شانه وثانيهما فعلية مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات
فان القوة مضمنة فى فعلية الممكنات قوله وساير
الاوصاف اى بشرط سلب ساير الاوصاف يعنى ليس
له تعالى صفة كمالية زايدة على ذاته تعالى بل جميع صفاته
الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما عين ذاته تعالى
وهذا اشارة الى نفى الكثرة على بن موسى الرضا
عليه التحية والثناء بعد الذات فتم هذه الرسالة
التى من مصنفات المحقق المدقق مولانا شمسا الجيلانى

من الامثال في الاكاذيب والاباطيل ده درين وسعد القين
كان رجل حدادا اسمه سعد يتردد في مخاليف اليمن لاجل الحدادة في
اكثر الاوقات واذا كسد عمله يقول ده بدرو دليشاع ليستعمل وليس مقصوده
وداع القرية بل ليفرغ سمع الرجال بهذه المقال لترويج عمله
فصار مثلا

٣٤٠ - الحاشية بحليها (يعني على الشرح الجديد للتجريد) للحكيم شمس الدين محمد الشهير بملا شمسا اولها الحمد لله ذي المجد والبهاء، الى آخر ما قال. انظر الذريعة للشيخ آقا بزرگ الطهراني ج ٦ ص ٤٦.

حضرت [illegible]

